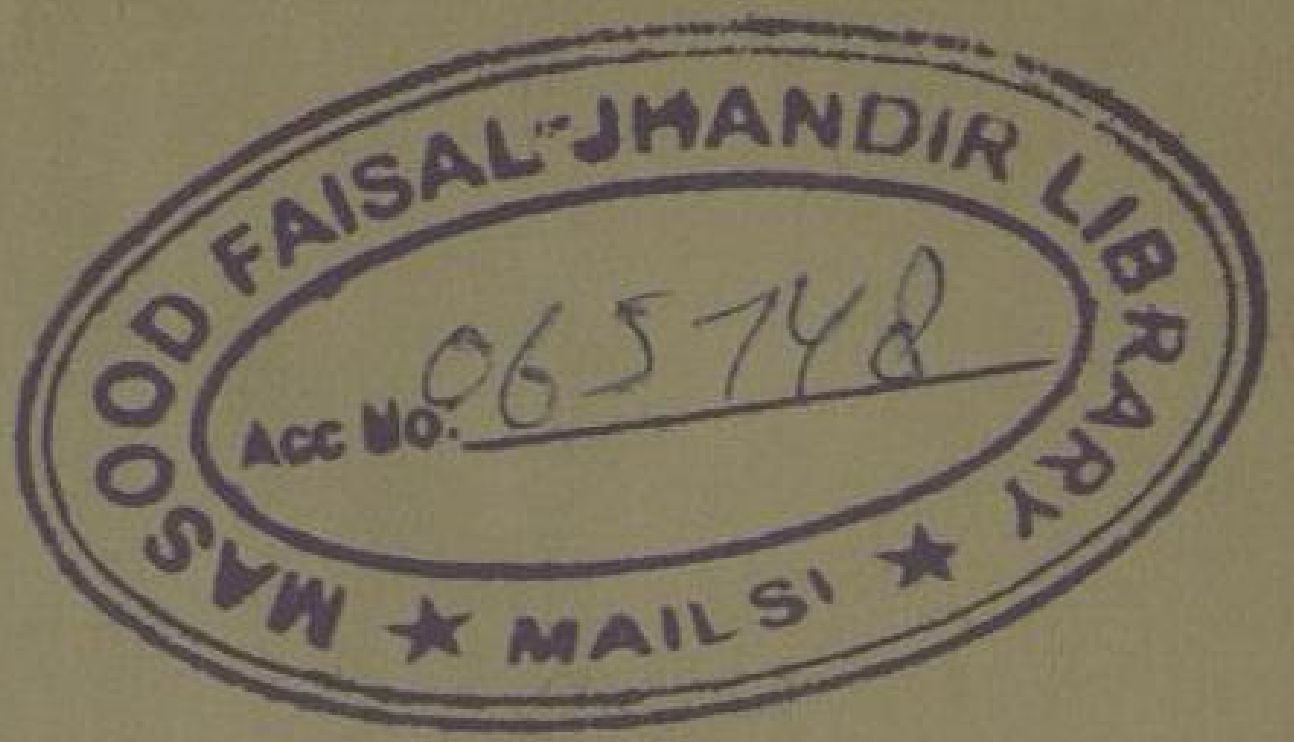
محمد ابو زہرہ
رئیس احمد جعفری
حضرت امام زید علیہ الرحمہ
اردو اکیڈمی بھاولپور

امام زید

عہد و آراء، فقہ و اجتہاد

از

سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشر:- اردو اکیڈمی • بہاولپور

انتساب

راجہ صاحب محمود آباد کے نام

تم سلامت رہو ہزار برس!
ہر برس کے ہوں دن پچاس ہزار

رئیس احمد جعفری

ملاحظات

استاذ ابوزہرہ نے ائمہ دین وفقہ سے متعلق کئی نادرِ روزگار کتابیں تحریر فرمائی ہیں۔ یہ بھی انہی کے افکارِ عمیق وسلیم پر مشتمل ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں متعدد اعتبارات سے بے حد اہم اور فکر انگیز ہے۔

امام زید کی حیاتِ گرامی کے چند اور پہلو ابھی تشنۂ تکمیل وتوجہ ہیں۔ جو اپنے وقت پر منظرِ عام پر آئیں گے۔

اُردو زبان میں ایسی تحقیقی کتابوں کی شدید ضرورت ہے، خوشی کا مقام ہے کہ یہ شدید ضرورت "اُردو اکادمی" کے ذریعہ پوری ہو رہی ہے

رئیس احمد جعفری

طبع اوّل ۱۹۷۱ء

Rs 25

قیمت : روپے مجلد

ناشر

اُردو اکادمی - بہاول پور

پرنٹر

اشرف پریس لاہور

ترتیب

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	تقدیم	۱۷
۲	ارشاد امام زید	۲۱
۳	افتراق وانقسام کا دور	۲۳
۴	اختلافات کا تجزیہ	۲۴
۵	سعی اتحاد و اتفاق	۲۶
۶	ایک سوال اور اس کا جواب	۲۷
۷	امام زید کا اصل مقصد	۳۰
۸	مذہب آل بیت سے فقہاء امصار کا اتصال	۳۲
۹	امور سہ گانہ	۳۴
۱۰	منزل کی طرف	
۱۱	امام زید بن زین العابدین خاندان نبوت کا لعل شب چراغ	۳۵
۱۲	امام زین العابدین امام زین العابدین کا پایۂ اجتہاد و علم و فضل	۳۷

۱۳	سلسلۂ روایت	۳۷
۱۴	امام زید کی نشو ونما	
۱۵	خصوصیاتِ خاصہ	۴۷
	امام زید کا استقلال علمی	
۱۶	امام زید اور مسلک اعتزال	۵۷
۱۷	المرتضیٰ کا بیان	
۱۸	امام زید میدانِ عمل میں حوادث اور واقعات کی کارفرمائیاں	
۱۹	ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں رائے	۶۲
	خروج و شہادت	
۲۰	امام زید کو میدان جنگ میں آنے پر مجبور کیا گیا	
۲۱	زیدیوں میں باہم اختلاف	۷۳
	عبرت و حسرت	
۲۲	قتل زید کے سلسلہ حوادث پر ایک نظر	
۲۳	شرف اور کرامات کی موت	۸۷
	امام زید اور طلب خلافت	
۲۴	مدعی خلافت بننے کے شرائط کیا ہیں؟	
۲۵	امامیہ اور زیدیہ کا اختلاف	۹۴
۲۶	علم امام زید۔ علوم اسلامیہ، علوم عقائد اور علوم فرق اسلامیہ پر ایک نظر	

۲۷	امام زید اور واصل بن عطاء کی ملاقات	۱۰۰
۲۸	صفاتِ امام زید اقدارِ اسلامی، صفات عالیہ اور اخلاق و اخلاص کا مجموعہ	
۲۹	زید کے بارے میں معاصرین کی رائے	۱۰۵
۳۰	امام زید کے شیوخ و اساتذہ	۱۱۸
۳۱	دراساتِ امام زید آل بیت اور نشر و ترویجِ علوم	
۳۲	امام زید کے اشغال	۱۲۲
۳۳	عصرِ امام زید اس عہد کی خصوصیات اور نمایاں پہلو	
۳۴	آل بیت کا وطیرہ	۱۲۶
۳۵	اموی عہد کی سیاست تحکیم اور اس کے اثرات و نتائج	
۳۶	حضرت علی رضؓ کی شہادت	۱۲۸
۳۷	عہدِ امویہ کے سیاسی فرقے فرقہ آرائی کا آغاز کب سے ہوا؟	
۳۸	فرقۂ غرابیہ	۱۳۶
۳۹	فرقۂ شعیہ اس فرقے کی بنیاد و اساس اور عقائد و تصورات	

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۴۰	ابن ابی الحدید کا قول	۱۳۹
۴۱	شیعیت کا سرچشمہ شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا	
۴۲	استیصال شیعیت کی مساعی	۱۴۳
۴۳	شیعی فرقے اختلاف فکر و عقائد کا منہاج و اصول	
۴۴	فرقۂ منخرفہ	
۴۵	فرقۂ کیسانیہ	۱۴۶
۴۶	امام زید کا طرزِ عمل اور مسلک	۱۴۹
۴۷	خوارج تاریخ اسلام کا ایک عجیب و غریب فرقہ	
۴۸	تاریخ خوارج کا ایک صفحہ	۱۵۲
۴۹	خوارج کا فکری نقطۂ اتحاد	۱۵۸
۵۰	خارجی فرقے	
۵۱	اموی اور خارجی	
۵۲	ازارقہ	۱۶۲
۵۳	نجدات	۱۶۳
۵۴	صفریہ	۱۶۴
۵۵	عجاردہ	۱۶۶

۵۶	مسئلۂ قدر	۱۶۶
۵۷	امام زید فقہ و اجتہاد	۱۶۹
۵۸	المجموع فقۂ زیدیہ کی دو کتابیں	۱۷۱
۵۹	روایت المجموع	۱۷۵
۶۰	ایک اتہام اور اس کی حقیقت جرح و طعن کے لایعنی اور ناقابلِ قبول اقسام	۱۸۶
۶۱	اتہام و طعن کی تیسری قسم ابو خالد پر مناقب اہلِ بیت میں مبالغہ آرائی کا الزام	۱۹۰
۶۲	المجموع پر طعن و قدح اسباب نقد و جرح کی تفصیل	۱۹۷
۶۳	چند اہم مباحث المجموع کی بعض احادیث کے موضوع ہونے کا دعویٰ اور اس کا تجزیہ	۲۰۰
۶۴	امام ذہبی کا المجموع کی ایک اور حدیث پر اعتراض کیا واقعی یہ حدیث وضعی اور جعلی ہے ؟	۲۰۵
۶۵	تیسری حدیث کی وضعیت کا دعویٰ اصولِ حدیث و روایت کی روشنی میں	۲۱۰
۶۶	چوتھی حدیث کی وضعیت پر بحث	۲۱۳

۶۷	پانچویں حدیث کی صحت اور عدم صحت پر گفتگو	۲۱۶
۶۸	ایک اعتراض اور اس کا جواب المجموع کی روایت میں ابو خالد کا تفرد	۲۱۹
۶۹	ایک اور اہم سوال کیا المجموع کی روایات، مرویات علیؓ سے مختلف ہیں ؟	۲۲۴
۷۰	ایک فکر انگیز مسئلہ روایت "المجموع" کے طبقات	۲۴۲
۷۱	المجموع کی قبولیت	۲۵۲
۷۲	علماء کے نزدیک المجموع کے اخذ و قبول کی روداد	۲۵۵
۷۳	ایک اصولی بحث امام زید سے روایت المجموع کی حقیقت	۲۶۱
۷۴	مطبوعۃ المجموع فقہ اور حدیث دونوں پر مشتمل ہے	۲۷۰
۷۵	مشمولاتِ المجموع کے نمونے	۲۷۳
۷۶	زکوٰۃ	۲۷۵
۷۷	بیع	۲۹۰
۷۸	کاروبار میں خیانت	۳۰۵
۷۹	ذخیرہ اندوزی	۳۱۷
۸۰	شفعہ	۳۲۶

نمبر	عنوان	صفحہ
۸۱	مزارعت	۳۴۴
۸۲	ہبہ	
۸۳	ہبہ کی مقدار	۳۵۸
۸۴	ہبہ میں قبضہ	۳۶۷
۸۵	المجموع کے بارے میں آخری گزارشات	۳۷۸
۸۶	زیدی مذہب کے اصول	۳۸۴
۸۷	زیدیہ کے اصول	۳۹۵
۸۸	فقہ زیدی سے استنباط کے طریق	۳۹۹
۸۹	حکمِ عقل	۴۱۳

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقدیم

ائمہ اربعہ کے بعد ہمارا ارادہ یہ تھا کہ ائمہ آل بیت اخیار کی فقہ و اجتہاد اور سیرت و شخصیت پر قلم اٹھانے کی جرأت کریں۔ ہمارے پیش نظر اس سلسلے میں دو گرامی قدر ہستیاں تھیں۔

۱۔ امام زید بن امام زین العابدین

۲۔ امام جعفر صادق بن امام باقر

یہ دونوں بزرگ اپنا ایک مخصوص مسلک رکھتے ہیں۔ جس کے پیرو اور مقلد بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ یہ دونوں بزرگ فقہ و حدیث میں مرتبۂ امامت پر فائز ہیں۔ ان کے تلامذہ کی فہرست میں وقت کے ائمۂ کبار و امصار شامل ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابوحنیفہ، امام جعفر صادق کے شاگرد ہیں، اور ان سے روایت کرتے ہیں۔ امام اعظم کو امام زید بن امام زین العابدین

سے بھی شرف تلمذ حاصل ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ اپنے استاذ جلیل امام زید سے والہانہ محبت رکھتے تھے، اور ہمہ وقت ان کی امداد و نصرت پر کمربستہ رہتے تھے، جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب امام زید نے ہشام بن عبدالملک کے خلاف خروج کرتے ہوئے کوفے میں قدم رنجہ فرمایا تو امام ابو حنیفہ بے ساختہ کہہ اٹھے:۔

"امام زید کا یہ خروج بالکل ویسا ہی ہے جیسا جنگ بدر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خروج تھا"

امام ابو حنیفہ نے امام زید کے مجاہد ساتھیوں کی بھی دل کھول کر مالی مدد کی۔

امام جعفر صادق کی فقہ و اجتہاد پر ہم ایک کتاب لکھ چکے ہیں۔ لیکن ان کے عم محترم امام زید کی فقہ و اجتہاد کے باب میں اب تک قلم فرسائی کی جرأت نہ کر سکے۔ جس کا بڑا سبب ماخذ اور مصادر کی قلت ہے۔

فقہ شیعہ کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہونچتے ہیں، کہ امام زید اور زیدی مذہب کی فقہ، دوسرے مذاہب شیعہ کے مقابلے میں فقہ اہل سنت سے بہت زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح امام زید کی سیاست جمہور مسلمیت کی سیاست سے بہت زیادہ قریب ہے، اسی طرح ان کے فقہی اجتہادات اور اصول بھی فقہاء امصار سے اقرب ہیں۔ چنانچہ بعد میں جن لوگوں نے امام زید کے منہاج پر اجتہاد کیا، وہ فقہ ائمہ اربعہ سے

قریب تو ہے۔

فقہ امام زید، یا دوسرے الفاظ میں مذہب زیدی یمن کا تقریباً عام مذہب ہے۔ یمن میں مذہب زیدی صرف مسائل تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس میں احکام معاملات اور زواجر اجتماعیہ بھی موجود ہیں، چنانچہ یمن کو اپنے دین و فقہ اور وحدت پر بہت اصرار ہے، اور اس کا یہ نتیجہ ہے کہ وہاں قوانین مغرب کی چھاؤں تک نہیں پہونچی۔ اس کا ایک دوررس نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ اس کی فقہ بنجر نہیں ہونے پائی، بلکہ اس کی شادابی میں برابر اضافہ ہوتا رہا، اگرچہ فقہ زیدی کا اجتہاد دنیا کی عمرانی ترقیوں کے بقدر نہیں ہے۔ لیکن اس کے عمرانی خصائص عربیت، اسلامیت اور حضارت دینی پر مبنی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب میں اجتہاد کا دروازہ بہت وسیع ہے، مگر اس طرح کہ نہ اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے نہ منہاج سے انحراف۔

١١ جمادی الآخر ١٣٧٨ھ
یکم جنوری ١٩٥٩ء

محمد ابو زہرہ

ارشاد امام زید

امام زید بن امام زین العابدین نے جب جہاد کے لیے قدم باہر نکالا تو اپنے رفقاء سے فرمایا:۔

"میں کتاب اللہ کی طرف سنتِ نبوی کی طرف، احیاء سنن اور سرکوبیٔ بدعات کی طرف دعوت دیتا ہوں، اگر میری باتیں تم گوش ہوش سے سنتے ہو تو یہ تمہارے لیے بھی بہتر ہے، اور میرے لیے بھی، اور اگر کشنی کی اَن سُنی کر رہے ہو تو میں تمہارا ذمہ دار نہیں ....."[1]

نیز آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:۔

"کیا یہ ثریا دیکھتے ہو تم؟ کیا کوئی اسے پا سکتا ہے؟"

---

[1] تاریخ ابن کثیر ج ۹ ص ۳۳۰

سُننے والے نے جواب دیا:۔

"جی ہرگز نہیں!"

آپ نے فرمایا:۔

"خدا کی قسم میں اگر وہاں تک پہنچ جاؤں، پھر بھی زمین پر آرہوں خواہ میرے ٹکڑے ٹکڑے کیوں نہ کر دیئے جائیں تاکہ اُمّتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جمعیت قائم و دائم رہے"[1]

امام صاحب کے ان ارشاداتِ عالیہ سے دو امور پہ روشنی پڑتی ہے:۔

۱۔ کتاب اللہ، اور سنّتِ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلّم کی بنیاد پر حکومت کا قیام۔

۲۔ اصلاح مابین امتِ محمّدی، خواہ اس راستے میں جان ہی کیوں نہ چلی جائے۔

درحقیقت یہی جذبہ تھا، جس نے آپ کو جان فدا کر دینے، اور میدانِ جہاد میں مرتبۂ شہادت پہ فائز ہونے پر آمادہ کر دیا تھا، عام اس سے کہ اس مقصدِ گرامی کے حصول میں کامیابی ہوتی ہے یا ناکامی۔ مقصد اصلاح کا حصول ناممکن ہے۔ اگر عنانِ اقتدار ظلم کے ہاتھ میں ہو، او رفساد سر نہیں اٹھا سکتا، اگر اقتدار کی باگ حق کے ہاتھ میں ہو۔

---

[1] مقاتل الطالبین صد ۱۲۹

افتراق و انقسام کا دور

اس میں کوئی شبہ نہیں امام زید کی آواز اپنے وقت میں ایک حد تک صدا بصحرا ثابت ہوئی، لیکن تاریخ نے اسے اپنے دامن میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ کر لیا، چنانچہ اس کی افادیت و عظمت آج بھی قائم ہے۔

آج وہ کون سا تفرقہ ہے جو ہم میں موجود نہیں، سیاسی افتراق نے امم اسلامیہ کو پارہ پارہ کر دیا ہے، ان کے کئی خطّے ایسے ہیں جو اقالیم متنازعہ میں شمار ہوتے ہیں [1]

مذہبی فرقہ بندی بھی ہم میں بدرجۂ کمال موجود ہے، چنانچہ ہم میں سے ایک دوسرے پر بے تامل کفر کا فتوٰی، بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے صادر کر دیتا ہے۔

آراء و افکار کی منازعت نے عصبیتِ جاہلی کا رنگ پیدا کر دیا ہے، ایک شیعہ کا بیٹا شیعہ اور سُنّی کا بیٹا سُنّی ہے، یہ مذہب اسی طرح متوارث طور پر چلا آرہا ہے، جس طرح رنگ اور جسم باپ سے بیٹے کو ملتا ہے، ہر گروہ گویا ایک جنس قائم بالذّات ہے، جو شخص اپنا فرقہ تبدیل کرتا ہے، اس نے گویا اپنا مذہب بدل لیا۔

ہر فرقہ اپنے فرقے کو ورثہ خیال کرتا ہے۔ اسلام اس کے نزدیک ورثہ نہیں ہے۔

اس سیاسی اور مذہبی افتراق نے ہماری قوت کمزور کر دی ہے اور

---

[1] جیسے فلسطین اور کشمیر (مترجم)

دشمن ہمیں ذلیل سمجھنے لگے ہیں۔

اختلافات کا تجزیہ

اس اختلاف نے امّتِ مسلمہ کی وحدت پر بہت بُرا اثر ڈالا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم اتحاد و اتفاقِ باہمی پر اپنی ساری توجّہ مرکوز کر دیں، اور اس اختلافِ باہمی کے اثرات کو زائل کر دیں، لیکن اس کے یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ جملہ اختلافات ختم کر دیے جائیں۔

مسلمانوں کے اختلافاتِ باہمی کا اگر تجزیہ کیا جائے تو وہ دو طرح کے ہیں:۔

۱۔ ماضی کے سیاسی اختلافات جو افتراق و انقسام کا سبب بنے یہ اختلافات ہماری کتابوں میں متوارث طور پر چلے آرہے ہیں۔ مثلاً حضراتِ شیعہ ان لوگوں کو فاسق قرار دیتے ہیں، جو حضرت علیؓ کو دوسرے صحابہ سے افضل نہیں مانتے، اسی طرح سُنّی، ان لوگوں کو گمراہ قرار دیتے ہیں جو حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ پر حضرت علیؓ کو ترجیح دیتے ہیں۔

شاطبی نے اپنی کتاب "اصول" میں لکھا ہے:۔

"ایسی باتوں میں الجھنا جن کا کوئی عملی نتیجہ برآمد نہ ہو عبث ہے، بہتر یہ ہے کہ اس موضوع (افضلیت) پر ہم یہ کہہ لیں کہ یہ لوگ گزر گئے، اب وُہ ہیں اور ان کے اچھے یا بُرے افعال اور بلاشبہ ہم ہرگز اس کے قائل نہیں ہیں کہ ان میں سے کوئی ایسا ہی

تھا جس سے کوئی معصیت سرزد ہوئی ہو، اس بات کو قوت اور شدت کے ساتھ بار بار جس نے دہرایا ہے وہ امام زید بن امام زین العابدین کی ذاتِ گرامی ہے۔

۲۔ اختلافِ امت کی دوسری قسم فروعِ فقہیہ کے اختلافات ہیں۔

اور یہ اختلافات ایسے ہیں جو مبارک ہیں، جس سے تحقیق کے کے دروازے وا ہوتے ہیں، اور ہم نہیں چاہتے کہ اس اختلاف کو ختم کریں۔

سیاسی اختلافات کا جہاں تک تعلق ہے۔ بلاشبہ انہوں نے مسلمانوں میں تفرقہ اور انقسام پیدا کیا۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، کہ سیاسی اختلافات کے باوجود امتِ اسلامیہ نے علمِ دین کے ان اصولوں کا انکار اور ان سے انحراف نہیں کیا جنہوں نے انہیں وحدتِ فکر کی نعمت عطا کی۔

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام ہی ان کی اصل اور بنیاد ہے اس اصل سے دوسرے اصول نکلے ہیں، اور یہ اصل مشکل ہے۔ بفصوص قرآنی پر، جس میں نہ کوئی تغیر ہوا ہے نہ تبدیلی، نیز اقوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر، یہ دوسری بات ہے کہ بعض فرقے طریقِ روایت میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن وہ اصل جس پر دین اور فقہ، اور احکامِ اسلام کے ستون قائم ہیں متفق علیہ ہے۔ جمد

طوائفِ اسلامیہ سنّت کو یکے از مصادرِ اسلام مانتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ہم ورثۂ ماضی کو جمع کرنے کی سعی کرتے رہتے ہیں، خواہ یہ ورثہ شیعوں کا ہو یا سنیوں کا، یا دوسرے فرقوں کا، بشرطیکہ وہ وحدتِ ملّی کو نمایاں کرنے والا ہو۔

سعئ اتّحاد و اتفاق

اس گراں بہا ترکہ کو اگر نگاہِ تفحص سے اور فرقہ بندی کے جذبے سے الگ ہو کر دیکھا جائے تو تین باتیں نظر کے سامنے آتی ہیں :-

۱۔ ماضی اور حال کے مابین اتّصال اور رابطہ۔

۲۔ تحقیق کا پلّہ صرف کسی ایک طرف نہ جھکنے پائے کہ یہ ایک طرح کی عصبیت ہے جس سے احتراز واجب ہے۔

۳۔ طوائفِ اسلامیہ میں ربط و تعلّق کی کوشش۔

ہمارا دراصل مقصد یہ ہے کہ طائفیت کو ختم کر دیا جائے، اور طوائف کے مابین صرف اس اختلاف کو باقی رکھا جائے جو فقہی اور فکری ہے۔ مثلاً مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف، یا شوافع اور احناف کا اختلاف۔ چنانچہ ہم مذہب زیدیہ اور امامیہ (شیعۂ اثنا عشریہ) کے اختلاف کو بھی سیاسی اختلاف نہیں تسلیم کرتے، بلکہ یہ بھی ایسا ہی اختلاف ہے جیسا شافعیت اور حنفیت وغیرہ میں ہے۔

وحدتِ مسلمین کا مقصد ہے، وحدتِ شعور، اور طائفیت کے ساتھ کسی

طرح بھی وحدت شعور جمع نہیں ہو سکتی، اور یہ وحدت اختلاف فکر و رائے میں مانع نہیں ہے۔ بشرطیکہ علمی طور پر ہو، جماعت اور گروہ کی بنیاد پر نہ ہو جو امت اسلامیہ کے انتشار اور پراگندگی کا باعث ہے۔

یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ مذاہب اسلامیہ کا علمی ورثہ سب کے لیے ہے کسی خاص فرقے یا طائفے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اسی ضروری اور بدیہی ہے کہ اسے محفوظ رکھا جائے اور کوشش کی جائے کہ مسلمانوں کے علمی سعی و کوشش کے یہ ثمرات قائم اور باقی رہیں۔

ہم مذاہب اسلامیہ کے ادغام و انضمام کے بھی قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ مذہب واحد پر سب کا اتفاق ہو جائے، اور فروغ فقیہہ میں کسی ایک رائے پر سب کا اتفاق کامل ایک ناممکن سی بات ہے بلکہ ہم تو اسے مستحیل خیال کرتے ہیں۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے اور بظاہر وہ وزنی بھی ہے وہ اعتراض یہ ہے کہ ایسا کس طرح ممکن ہے کہ طائفیت تو ختم ہو جائے، اور وہ مذاہب باقی رہیں جو ان طوائف پر مشتمل ہیں؟

ہمارا جواب یہ ہے کہ مذہب دوسری چیز ہے۔ اور طائفیت شئے دیگر۔ طائفیت نام ہے، ایک ایسی جماعت کا جو ایک مخصوص مذہب کی پابند ہے۔ اور اس کی طرف دوسروں کو دعوت دیتی ہے، اور جو جماعت اس

دعوت کو قبول نہیں کرتی اسے اپنے میں شمار نہیں کرتی۔

اس کے برعکس مذہب عبارت ہے مجموعۂ علمیہ سے، جو ایک ورثۂ فکری ہے، جب ہم طائفیت کو ختم کرنے کی دعوت دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہم گروہ بندی سے گریز کرتے ہوئے وحدتِ علمی کی دعوت دیتے ہیں۔

مذہب ایک ایسی چیز ہے جسے جو چاہے اختیار کر سکتا ہے، خواہ کلی طور پر یا جزوی طور پر، اس طرح اس میں قوتِ نمو اور احیاء پیدا ہوتی ہے۔ تحقیق و تجسس کا سلسلہ قائم رہتا ہے۔ برخلاف ازیں مخصوص گروہ سے وابستہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایک حجاب حائل ہو گیا اور دوسرے افکار صالحہ کو قبول کرنے، یا ایسے دلائل کو جو نصوص سے زیادہ قریب ہوں ماننے سے ایک طرح کی رکاوٹ پیدا ہو گئی۔

اسی سلسلے میں مصر نے پہل کی ہے۔ اس نے مختلف مذاہب اسلامیہ کے بعض مسائل بے تامل قبول کر لیے ہیں۔ مثلاً طلاق معلّق اور ثلاثہ سے متعلق خواہ وہ لفظی ہو یا اشاراتی، قانون یہ ہے کہ صرف ایک ہی واقع ہوتی، یہ مسئلہ امامیہ کا ہے۔ یعنی مذہب امام جعفر صادق کا تو یہ فتاوے ابن تیمیہ میں موجود ہے لیکن یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ ابن تیمیہ نے یہ مسئلہ، مذہب آل بیت سے لیا ہے، جیسا کہ انھوں نے اپنے فتاویٰ میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔ اس طرح اور بھی کئی مسئلے ہیں جو ظاہریہ اور شیعہ سے لیے گئے ہیں۔

امام زید کا اصل مقصد

جب ہم طائفیت کے خلاف دعوت دیتے ہیں تو درحقیقت اس مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں جو اصلاح بین المسلمین سے متعلق امام زید کا تھا، وہ خصومت فی الدین کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے بڑے بھائی امام باقر سے ایک دفعہ فرمایا تھا:-

"خبردار، خصومت فی الدین سے بچے رہنا کہ اس سے شک پیدا ہوتا اور نفاق پرورش پاتا ہے"!

خصومت فی الدین سے مراد استنباط احکام کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ یہ تو مذہبی اختلاف ہے، جو سراسر خیر ہے نہ کہ شر، بشرطیکہ عالم منہاج اصول ثابتہ و مقررہ سے گریز اختیار نہ کرے یہی وجہ ہے کہ استنباط احکام میں صحابہ اور تابعین کے اختلاف کو خصومت فی الدین نہیں قرار دیا جا سکتا۔ یہ اختلاف طلب حق منہاج اور تفکر کا اختلاف تھا، چنانچہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کا ارشاد ہے ـــــــ

"اصحابؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف میرے لیے سُرخ اونٹوں سے زیادہ باعث نشاط ہے۔ کیونکہ اگر ایک ہی رائے ہوتی تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے"!

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ خصومت فی الدین اختلاف مذہبی سے علاوہ ایک چیز ہے، کیونکہ مذہبی اختلاف آفاق فکر و نظر میں وسعت پیدا کرتا ہے اور

خصومت تعصب اور گروہ بندی پیدا کرتی ہے۔ مذہبی اختلاف کے باعث نظر میں فراخی پیدا ہوتی ہے۔ افکار مختلفہ میں توازن و توافق کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں:۔

"سب سے بڑا عالم وہ ہے، جو اختلاف علماء سے واقف ہو"

چنانچہ امام ابوحنیفہ امام جعفر صادق کو وقت کا سب سے بڑا فقیہ مانتے تھے اس لیے کہ وجوہِ اختلاف کے وہ سب سے بڑے عالم تھے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں :۔

"میں نے ایک مرتبہ امام جعفر صادق سے چالیس مسئلے دریافت کیے، وہ میرے سوال کے جواب میں فرماتے جاتے تھے :۔

اس مسئلے میں اہلِ حجاز کا قول یہ ہے اور تم اہلِ عراق یہ مسئلہ رکھتے ہو، اور ہمارا مذہب یہ ہے!"

اس وسعتِ علم و نظر پر امام ابوحنیفہ حیران رہ گئے۔

غرض یہ ہے اختلاف، مذہبی خصومت وہ صرف جانبدارانہ نقطۂ نظر کا نام ہے۔

مذہب آلِ بیت سے فقہاءِ امصار کا اتصال

ان حقائق کے پیشِ نظر کہ ہم آراء و مذاہبِ اسلامیہ کی گوناگونی سے پورے طور پر واقف رہیں، اس جگہ دو باتوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے :۔

۱- مذہب امام زید اور مذہب امام جعفر صادق کے آثارِ فقہیہ کوئی مجرد اور نئی چیز نہیں ہیں، جو فقہی مذاہب اس وقت ممالکِ اسلامیہ میں رائج ہیں، یہ سب ائمۂ آلِ بیت رضوان اللہ علیہم اجمعین کے خوشہ چیں اور زلہ ربا ہیں۔

امام ابو حنیفہ، امام باقر کے وابستگان میں شمار ہوتے تھے، اسی طرح امام جعفر صادق سے بھی ان کا ربط و اتصال قائم رہا، اور امام زید کے دامن سے بھی وہ چمٹے رہے۔

امام مالک بھی امام جعفر سے شدید ربط و تعلق رکھتے تھے، اور اس ربط و تعلق پہ انہیں ناز تھا۔ وہ فرمایا کرتے:۔

"میں نے امام جعفر صادق سے زیادہ صائم الدہر، قائم اللیل اور زیادہ سے زیادہ تلاوتِ قرآن کرنے والا کوئی دوسرا نہیں دیکھا"۔

امام شافعی کو ائمہ آلِ بیت سے براہ راست استفادے کا موقع نہیں ملا لیکن ان ائمہ کے شاگردانِ رشید سے کسبِ تحقیق میں انہوں نے ذرا تامل نہیں کیا، چنانچہ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے مقاتل ابن سلیمان شیعی زیدی سے اکتسابِ علم کیا، خاص طور پر فنِ تفسیر قرآن الٰہی سے حاصل کیا۔ وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"جو فقہ کا جویا ہو وہ ابو حنیفہ کا عیال ہے، جو سیرتِ نبوی

کا طالب ہو وہ علی محمد بن اسحاق کا عیال ہے جو حدیث کا شائق ہو مالک کا عیال ہے، اور جو تفسیر کا متمنی ہو وہ مقاتل ابن سلیمان کا عیال ہے!"

اور یہ مقاتل شیعی زیدی بہت بڑے مفسر قرآن تھے، فن تفسیر میں ان کی تصنیف "کتاب التفسیر الکبیر" مشہور ہے نیز "کتاب القراءات" "کتاب متشابہ القرآن"۔ "کتاب الحیوانات فی القرآن" بھی شہرت حاصل کر چکی ہیں، اصول فقہ میں ان کی ایک تصنیف "کتاب الناسخ والمنسوخ" ہے۔

پس ثابت ہوا کہ تباین بہمہ وجوہ نہیں ہے بلکہ اتصال بہت زیادہ قدیم ہے، اختلاف خواہ کتنا ہی بڑا ہو لیکن مخالف رائے بہرحال وزن رکھتی ہے اور اس کی دراست وتحقیق ضروری ہے

۲۔ اس جگہ یہ انتباہ بھی ضروری ہے کہ ائمہ آل بیت کے افکار و آراء کو اس نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ وہ مذاہب ہیں جن کا مطالعہ اور دراست ضروری ہے وہ کسی طائفہ معینہ کے جانبدارانہ افکار وخیالات نہیں ہیں۔

امور سہ گانہ

آخر میں تین اہم امور کے متعلق بھی ہم گفتگو کریں گے۔

۱۔ مذہب زیدی کی کئی شاخیں ہیں، اس کے ماننے والے

عراق میں بھی تھے۔ جزیرہ عربیہ میں بھی، خراسان میں بھی، اور یمن میں سب سے زیادہ، ہر اقلیم میں یہ مذہب کے مخصوص آب و رنگ سے متاثر ہوا۔ چنانچہ بعض لوگ تو اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ زیدیہ مجموعہ ہے متعدد مذاہب کا صرف ایک مذہب نہیں ہے۔ اس مذہب کے اصول میں تو تبدیلی نہیں ہوئی، لیکن فروع میں اختلاف ہوتا رہا، یہ اختلاف سیاست میں بھی تھا اور فقہ میں تو بہت زیادہ تھا۔

۲۔ مذہب زیدی میں باب اجتہاد بند نہیں ہے، بلکہ کھلا ہوا ہے۔ اور یہ باب اجتہاد جس طرح فروع میں کھلا ہوا ہے، اسی طرح اصول میں بھی۔

چنانچہ امام زید کے بعد جو لوگ آئے، انہوں نے اصول فقیہہ کا التزام قائم رکھا، اور اس میں کسی طرح کا اضافہ نہیں کیا، چنانچہ ان حضرات کو مجتہدین فی المذاہب کے نام سے یاد کیا جا سکتا ہے مجتہدین مطلقین کے نام سے نہیں، کیونکہ اجتہاد مطلق جس طرح فروع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اصول میں بھی جاری رہتا ہے۔

۳۔ مذہب زیدیہ کی طرف جو کتابیں منسوب ہیں وہ سنی اور شیعہ ائمہ کے آراء پر مشتمل ہیں، اس مذہب میں فقہ ائمہ اربعہ کا انکار نہیں پایا جاتا جس طرح امام زید طاہر ابوبکر و عمر رضی اللہ

عنہما کی امامت کے منکر نہیں تھے۔

یہی وجہ ہے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کے اصول کا تصرف آسان نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک کارِ دشوار ہے، اور ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کارِ دشوار کو سرانجام دینے کی اپنی طرف سے پوری سعی کریں گے، اور کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کریں گے۔

منزل کی طرف

قبل اس کے کہ ہم امام زید کی فقہ و اجتہاد، مسلک و اصول پر بحث و گفتگو کا آغاز کریں، ضروری معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے حالات، سوانح اور سیرت و شخصیت پر ایک نظر ڈال لیں کہ وہ کس دریا کے موتی، اور کس گھر کے نور تھے۔

امام زید بن زین العابدین

خاندانِ نبوّت کا لعلِ شب چراغ

امام زید بن علی زین العابدین بن حسین بن علی بن ابی طالب، آپ کے جدِّ اعلیٰ باپ کی طرف علی بن ابی طالب "باب مدینۃ العلم" اور اسلام کے سب سے بڑے سورما اور صحابۂ کرامؓ میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے بزرگ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ابنِ عم تھے، اور از طرف مادر آپ کے جد محمدؐ بن عبداللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم النبیین تھے۔ پس ہر اعتبار سے آپ والا نسب اور والا حسب تھے، نسب اگر شرف کی کوئی چیز ہے ہوئے تو آپ کا ہم پایہ کوئی نہ تھا۔

امام زید رضی اللہ عنہ کی ولادت باسعادت ۸۰ھ میں[1] ہوئی۔ علماء نے

---

[1] "المجموع" کے مقدمے میں مذکور ہے کہ آپ کی ولادت ۷۵ھ میں ہوئی۔ یہ نوید جب امام زین العابدین کو پہنچی تو انہوں نے قرآن رکھا اسے کھولا تو یہی سطر تھی۔ إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ (اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کا جان و مال خرید لیا ہے) امام زین العابدین نے قرآن بند کیا، پھر دوبارہ کھولا تو نظر اس آیت پر گئی (باقی اگلے صفحہ پر)

نے آپ کی تاریخ ولادت کا ذکر نہیں کیا ہے۔ تین مستند روایات سے ثابت ہے کہ حق کا دفاع کرتے ہوئے آپ ۱۲۲ھ میں مرتبہ شہادت پر فائز ہوئے، اور مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۴۲ سال تھی، اس سے ثابت ہوا کہ آپ ابھی جوان تھے، اور زندگی کے ارمانوں سے بھرپور، سچائی کی تڑپ نے آپ کو مجبور کر دیا کہ ظلم کے خلاف صف آرا ہو جائیں، اور اپنی جان قربان کر دیں۔

آپ کی والدہ سندھ[1] کی ایک خاتون تھیں، جو مختار ثقفی کے ذریعہ امام زین العابدین کے حضور پہنچی تھیں، اہل ہند عام طور پر صاحب فکر و تفکر ہوتے ہیں، اس طرح آپ کی ذات بابرکات میں نسب رفیع، علم عمیق، فہم علی بن ابی طالب اور فکر ہندی جمع تھی۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) "وَلَا تَحْسَبَنَّ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا۔"

(جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل ہوئے انھیں مردہ مت کہو)

آپ نے پھر قرآن بند کیا اور کھولا تو یہ آیت دکھائی دی۔

"وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ۔"

(اللہ نے مجاہدوں کو بزرگی دی) اس کے بعد امام زین نے قرآن بند کر دیا۔ اور فرمایا۔

"یہ بچہ مرتبۂ شہادت حاصل کرے گا۔"

اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ۷۵ھ میں ہوئی، اسی طرح وفات کے وقت آپ کی عمر ۴۷ سال کی ہوئی، لیکن مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ بوقت وفات ۴۲ سال کے تھے لہٰذا آپ کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی، ہم نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

[1] سندھ اب پاکستان کا ایک حصہ ہے۔

امام زین العابدین

امام زین العابدین کا پایۂ اجتہاد و علم و فضل

سلسلۂ روایت

جہاں تک امام زید کی والدہ ماجدہ کا تعلق ہے، ہماری معلومات تشنہ ہیں ان کے بارے میں بہت کم حالات اور واقعات ہم تک پہونچ سکے ہیں۔ لہٰذا اس باب میں تو ہمیں کم علمی کا اعتراف کرنا ہی پڑے گا۔ لہٰذا ان کے بارے میں ہم تفصیل سے گفتگو نہیں کر سکتے۔ لیکن آپ کے والد ماجد کے بارے میں معلومات کا ذخیرہ موجود ہے۔

آپ کے والد ماجد امام زین العابدین تھے، جو امام حسین علیہ السلام کے فرزندِ ارجمند تھے: اولادِ حسین میں صرف یہی ایک اولادِ نرینہ باقی رہ گئی تھی، آپ کے بھائی میدانِ کربلا میں امام ہمام کے ساتھ یزید کی خون آشام فوج کے ہاتھوں قتل ہوئے۔

امام زین العابدین جنگ میں عملی شرکت نہ کر سکے، کیونکہ آپ بیمار تھے اس

وقت آپ کی عمر کم و بیش ۲۳ سال کی تھی، شاید اللہ تبارک و تعالیٰ نے یزید کی فوج شقی سے آپ کو اسی لیے بچا لیا تھا کہ خاندانِ نبوی کا نام اور سلسلہ قائم رہے، ویسے یزید کے عمال نے آپ کو بھی قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا، لیکن اللہ نے ان کا یہ ارادہ پورا نہ ہونے دیا۔

واقعہ کربلا کے بعد آپ شام پہنچائے گئے۔ بعض بدبختوں نے یزید کو آپ کے قتل پر اکسایا، لیکن اللہ نے یہاں بھی آپ کو محفوظ رکھا، بلکہ یزید نے آپ کا اکرام کیا، مسند پر اپنے پہلو میں آپ کو بٹھاتا، کھانا کھلاتا، بعد میں اس نے آپ کو خاندانِ نبوی کے باقیات الصالحات کے ساتھ مدینہ منورہ بھیج دیا، مدینے والوں نے آپ کو سر آنکھوں پر بٹھایا۔

امام زین العابدین کی والدہ ایران کی رہنے والی تھیں اور کسریٰ کی اولاد میں سے تھیں، زمخشری نے اپنی کتاب "ربیع الابرار" میں لکھا ہے۔

"یزدجرد شکست خوردہ شاہِ ایران کی تین بیٹیاں تھیں، جو حضرت عمرؓ کے سامنے لائی گئیں، ان میں سے ایک عبداللہ بن عمر کو ملیں، جن کے بطن سے حضرت سالم ہوئے، دوسری محمد بن ابوبکر صدیق کو ملیں، جن کے بطن سے حضرت قاسم ہوئے۔ آخری حضرت امام حسینؓ کو دی گئیں، جن کے بطن سے امام زین العابدین ہوئے!"

اور یہ تینوں حضرات اپنے وقت کے یگانۂ روزگار عالم و فاضل، زاہد و متقی، خوش اطوار اور خوش کردار تھے۔

امام زین العابدین کی زندگی ایک مستقل المیہ تھی، ان کی قوم کے بیرے

اور جو اہر قتل ہو گئے تھے، مگر یہ بچ رہے تھے، ان کے مستقل حزن و الم کی کیفیت دیکھ کر ایک مرتبہ کسی نے دل دہی کی باتیں کیں، تو جواب میں آپ نے فرمایا:۔

"یعقوب علیہ السلام، حضرت یوسفؑ پر اتنا روئے کہ بینائی کھو بیٹھے، حالانکہ انہیں اپنے بیٹے کے مرجانے کا یقین نہیں تھا، میں نے اپنے اہل بیت کے دس سے زیادہ آدمیوں کو ایک ہی دن ذبح ہوتے دیکھا، کیا تم خیال کرتے ہو کہ یہ داغ میرے دل سے جا سکتا ہے۔" [۱]

امام زین العابدین پر اپنے خاندان کے قتل و غارت کے سلسلے میں جو اثرات مترتب ہوئے وہ تین تھے، اور یہ ہر سہ خیر کثیر کے حامل تھے،

ا:۔ ایک تو یہ کہ آپ نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی، اور اپنے آپ کو تمام تر امور دین میں منہمک کر لیا، لیکن اس کے معنٰی یہ نہیں تھے، کہ ظالم کو ظلم کرتا دیکھیں اور برداشت کر لیں، حق کو پامال ہوتے دیکھیں، اور اس پر راضی ہو جائیں، آپ فرمایا کرتے تھے:۔

"امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کر دینے والا ایسا ہے جیسے اس نے کتاب اللہ تعالیٰ سے رشتہ قطع کر لیا، البتہ آدمی حالات سے مجبور ہو کر اس فضا میں تقیہ کر سکتا ہے۔"

پوچھا گیا:۔

---

[۱] البدایہ والنہایہ (ابن کثیر) ج ۹ / ص ۱۰۷

"یاحضرت تقیہ کیا ہے ؟"

آپ نے جواب میں فرمایا :۔

"یہ کہ انسان کو ظالم حاکم سے درازدستی اور ہدفِ ستم و جور بن جانے کا اندیشہ ہو !"

۲۔ آپ نے اپنی ساری توجہ علم التحقیق ، اور روداست کی طرف مبذول کردی اس طرح آپ کے ذہن کو سکون اور قلب کو یکسوئی حاصل ہوئی تھی ، اور رنج و الم سے کچھ دیر کے لیے چھٹکارا مل جاتا تھا ۔

آپ کو سب سے زیادہ علمِ حدیث سے رغبت تھی ۔ چنانچہ اس فن کی طرف آپ ہمہ تن متوجہ ہو گئے ، صحابیت کی صحبت سے بھی آپ مستفید ہونے لگے ۔ عام اس سے کہ کوئی شخص لوگوں کی نگاہ میں قیامِ رفیع پر فائز ہو یا کوئی حیثیت نہ رکھتا ہو ، اگر وہ صاحبِ علم ہوتا تھا تو آپ ضرور اس کے پاس جاتے اور اس سے استفادہ کرتے تھے ۔

روایت ہے کہ جب آپ مسجد میں داخل ہوتے تھے ، تو لوگوں کے درمیان سے گزرتے ہوئے ، زید بن اسلم کے حلقے میں جا کر بیٹھ جاتے تھے ۔

آپ کی یہ کیفیت دیکھ کر ایک مرتبہ نافع بن جبیر بن مطعم قرشیؓ نے ذرا چیں بہ جبیں ہو کر کہا ۔

"آپ لوگوں کے سردار ہیں ۔ آپ کی بارگاہ میں خلق اللہ سر کے بل آتی ہے اہلِ علم نیاز و اشتیاق سے بے قرار ہو کر پہونچتے ہیں ۔ عمائدِ قریش آپ کے در کی جبہ سائی پر فخر کرتے ہیں ، اور آپ اس سیاہ فام غلام کی مجلس میں آکر رونق

افروز ہوتے ہیں؟"

امام زین العابدین نے نافع کو جواب دیا:۔

"آدمی کو جہاں سے کچھ ملے وہاں ضرور جاتا ہے۔ اور علم تو جہاں بھی ملے ضرور جانا چاہئے۔"

۳۔ حزن والم کے وفور نے امام زین العابدین میں رحمت وشفقت کا مادہ پیدا کر دیا تھا، وہ رقیق القلب ہو گئے تھے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا برتاؤ محبت اور اپنائیت کا رہتا تھا۔ جود وسخا، اور فیاضی آپ کی سرشت تھی، اگر کبھی کسی کے بارے میں آپ کو خبر ملتی، کہ مقروض ہے تو آپ چپ چپاتے اس کا قرض ادا کر دیتے تھے۔

ایک روز امام زین العابدین محمد بن اسامہ بن زید بن حارثہ کی عیادت کو تشریف لے گئے۔ دیکھا تو وہ رو رہے ہیں، پوچھا۔

"روتے کیوں ہو؟"

اس مرد نے جواب دیا۔

"مقروض ہوں۔"

آپ نے دریافت فرمایا۔

"کتنا قرض ہے؟"

اسامہ نے جواب دیا۔

"پندرہ ہزار دینار!"

یہ سنتے ہی فرمایا۔

"تمہارا قرض میں نے اپنے ذمے لے لیا!"

محمدؐ بن اسحاق روایت کرتے ہیں:۔

"مدینے میں کئی ایسے نادار تھے جنہیں بن مانگے مل جاتا تھا، مزے کی زندگی بسر کرتے تھے، مگر یہ پتہ کبھی نہیں چلا کہ یہ غیبی مدد ملتی کہاں سے ہے۔ کسی نے اس کا کھوج لگانے کی ضرورت بھی نہیں محسوس کی۔ لیکن جب امام زین العابدین کا انتقال ہوا تو یہ دستِ غیب بند ہو گیا۔ اب پتہ چلا دینے والے آپ تھے وہ آپ ہی تھے جو رات کی تاریکی میں تشریف لاتے اور دامنِ مراد درہم دینار سے بھر دیتے، اور واپس چلے جاتے، وفات کے بعد آپ کے شانوں پر ان تھیلیوں کے نشانات پائے گئے جن میں روپیہ بھر بھر کر آپ غربا و مساکین کے گھروں میں لے جاتے تھے، اور تقسیم کر آتے تھے۔"

آپ صدقات کی رقم لوگوں کو رات میں دیا کرتے تھے، آپ فرمایا کرتے تھے:۔

"رات کے اندھیرے میں چھپ چھپاتے صدقہ کرنا، اللہ کی آتشِ غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے، دل کو روشن اور قبر کو منور کرتا ہے اور بندے کے اوپر سے روزِ قیامت کی ظلمت کافور ہو جاتی ہے۔"

امام زین العابدین رحمت و شفقت کا برتاؤ صرف عام لوگوں اور اہلِ خاندان ہی سے نہیں کرتے تھے، بلکہ عفو و درگذر کا شعار دشمنوں اور مخالفوں کے ساتھ بھی تھا، حسن بن حسن نے آپ کو سخت سست ایک مرتبہ کہا۔ آپ خاموش رہے، جب

رات نے ڈیرا ڈالا تو اپنے ابن عم کے گھر پہنچے، اور فرمایا :-

" اے ابن عم، اگر تم نے سچ کہا تو اللہ میری مغفرت فرمائے، اور اگر غلط کہا تو خدا تمہیں معاف کرے۔ السلام علیکم۔

یہ کہا اور چلے آئے، حسن بن حسن اس طرز عمل سے نادم ہوئے، خود آئے اور صلح کر لی!

ایک اور عجیب ترین واقعہ آپ کی رحمت وسماحت کا یہ ہے، کہ آپ کی ایک خادمہ تھی جو لوٹے میں پانی بھر کر آپ کو وضو کرایا کرتی تھی، ایک مرتبہ لوٹا اُس کے ہاتھ سے ڈھلک گیا، اور پانی سے آپکا چہرہ مبارک اور لباس اطہر تربتر ہو گیا۔ آپ نے چیں بہ جبیں ہو کر اسے سر اٹھا کر دیکھا، وہ بولی:-

" اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، اور وہ لوگ جو اپنا غصہ پی جاتے ہیں"[1]

آپ نے ارشاد فرمایا :-

اب مجھے ذرا بھی غصہ نہیں ہے!"

وہ کہنے لگی۔

" اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ " اور وہ لوگ جو لوگوں کی خطائیں بخش دیتے ہیں!"[2]

آپ نے ارشاد فرمایا :-

" اللہ تجھے معاف کرے!

وہ گویا ہوئی

---

[1] والکاظمین الغیظ [2] والعافین عن الناس

"اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ احسان کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے"[1]

آپ نے فرمایا:۔

"جا میں نے خدا کے نام پر تجھے آزاد کیا"!

آپ ان لوگوں کو سخت ناپسند کرتے تھے، جو خلفائے راشدین کی مذمت کیا کرتے تھے، آپ کے بارے میں کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جس سے معلوم ہو کر آپ نے خلفائے راشدین کے بارے میں کلمہ خیر کے سوا کچھ کہا ہو۔ آلِ علی سے محبت رکھنے والے لوگوں میں سے جو شیعہ ان حضرات کو ناشائستہ الفاظ سے یاد کرتے تھے آپ نے انہیں کبھی پسند نہیں کیا بلکہ موجب عار قرار دیا۔

آپ کے یہی وہ انداز و اطوار اور فکر و رائے کا اعتدال اور زہد و تقویٰ تھا جس کے باعث ہر ہر گھر میں آپ کا چرچا تھا، لوگ ادب و احترام کی آنکھ سے آپ کو دیکھتے تھے۔ آپ سے محبت کرتے اور آپ کے معتقد تھے، جس طرف سے آپ نکل جاتے، خواہ کیسا ہی دھکا پیل ہو آپ کو دیکھتے ہی لوگ کائی کی طرح چھٹ جاتے تھے۔

متعدد طرق سے یہ روایت وارد ہوئی ہے کہ ایک مرتبہ ہشام بن عبدالملک منصب خلافت پر فائز ہونے سے پہلے شہزادگی کی حالت میں مکہ مکرمہ آیا، اور طواف کرنے لگا۔ جب اس نے حجر اسود کو بوسہ دینے کا ارادہ کیا تو ہجوم کی کثرت کے باعث مجبوراً اسے اپنے لیے خاص طور پر ایک منبر رکھوانا پڑا، جس پر کھڑے

---

[1] واللہ یحب المحسنین

ہو کر اس نے بوسہ دیا۔ اسی اثنا میں امام زین العابدین وارد ہوئے، جب حجرِ اسود کے قریب آئے تو آپ کے اجلال و احترام کے پیشِ نظر لوگ ہٹ گئے، اور آپ کو راستہ دے دیا۔

یہ دیکھ کر ہشام نے ایک مرتبہ آپ کو نظرِ حقارت سے دیکھا، اور پوچھا۔

"کون ہے یہ شخص؟"

مشہور شاعر فرزدق اس موقع پر موجود تھا، اس نے کہا:۔

"میں اس شخص کو اچھی طرح پہچانتا ہوں!"

ہشام نے سوال کیا۔

"تو بتاؤ یہ کون ہے؟"

فرزدق نے فی البدیہہ آپ کی شان میں ایک نہایت اثر انگیز اور پرجوش قصیدہ پڑھنا شروع کیا۔

کتبِ تاریخ و سِیَر و ادب میں یہ قصیدہ فرزدق ہی کی طرف سے منسوب ہے۔ اصفہانی کے سوا جملہ مورخین اسے فرزدق کا قصیدہ قرار دیتے ہیں۔ اصفہانی نے اس واقعہ کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس قصیدے کی نسبت فرزدق کی طرف نہیں کی ہے لیکن ہمارے نزدیک اصفہانی کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ کیونکہ روایات کا تواتر، اور قصیدے کا انداز و منہاج اسے فرزدق ہی کا ماننے پر مجبور کرتا ہے۔

اس جگہ یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیئے کہ فرزدق کو آل بیت سے والہانہ محبت تھی۔ یہی فرزدق تھا جو کربلا جاتے ہوئے امام حسین علیہ السلام کو راستے

میں ملا تھا۔ اور کوشش کی تھی کہ آپ عراق جانے کا قصد ملتوی کر دیں جب امام حسینؑ نے اس سے اہلِ عراق کے بارے میں پوچھا تو اس نے جواب دیا۔

" ان لوگوں کے دل آپ کے ساتھ ہیں اور تلواریں بنوامیہ کے ساتھ "

یہ مذکورہ بالا قصیدہ سن کر ہشام کے ماتھے پر بل آ گئے۔ اس نے اس کی گرفتاری کا حکم صادر کیا، اور اسے قید کر دیا۔ اس دورِ مصیبت میں امام زین العابدین نے بارہ ہزار درہم بھیجے، مگر اُس نے قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، اور کہا کہ:

"میں نے جو کچھ کہا تھا وہ خُدا کے لیے، نصرتِ حق کے لیے، اور ذریتِ رسول کا جو حق ہے اُسے ادا کرنے کے لیے کہا تھا۔ میں اس کا ہرگز کوئی معاوضہ اس دُنیا میں نہیں چاہتا"

امام زین العابدین نے دوبارہ اسے یہ رقم بھیجی، اور کہلوایا:-

" اللہ تعالیٰ تمہارے صدقِ نیّت سے واقف ہے۔ میں تمہیں خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ یہ رقم قبول کر لو"

تب جا کر فرزدق نے طوعاً و کرہاً یہ رقم قبول کی ؛

امام زید کی نشو و نما

خصوصیاتِ خاصہ

یہ تھی وہ فضا اور ماحول جس میں امام زید نے ہوش کی آنکھیں کھولیں، اور فیضان حاصل کیا، تربیت پائی، اور اکتسابِ علم کیا۔ امام زید کو تین امور ایسے حاصل تھے، جن کی بنا پر وہ اپنے اقران و اماثل پر فائق تھے۔

۱۔ شرفِ نسب :۔ بھلا اس نسب سے اعلیٰ اور برتر نسب اور کون ہو سکتا ہے جس کا سلسلہ آپ سے چلتا ہو؛ اور یہی وہ لوگ ہیں جو آلِ نبی یا عترتِ نبی کہلاتے ہیں۔ جن کی رگوں میں رسالت مآب کا پاک خون گردش کر رہا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ آلِ بیت کے لوگ خرافات سے دور اور معالی امور سے قریب رہا کیے ہیں۔

۲۔ اس خاندان کے لوگوں پر ہمیشہ شدائد اور محن نازل ہوتے رہے ہیں، ان کے اطوار میں فرق نہ آیا۔ وہی لوگوں کی داد رسی، اور دستگیری، وُہی جذبۂ خدمتِ خلق اور زہد و اتقا، اور عوام سے رفق و مرحمت کا برتاؤ، یہ سب چیزیں ہم امام زین العابدین

کی حیاتِ اسلامی میں بھی پاتے ہیں، اور ان کے فرزندِ ارجمند امام زید کی زندگی میں بھی۔

۳۔ علم سے اس خاندان کا شغف بھی غیر معمولی حیثیت رکھتا ہے۔ غم و ابتلا کی یورش نے ان حضرات کے لیے جس چیز کو وسیلۂ امن و سکون بنا دیا تھا، وہ تھا علم، وقت کی سیاست نے انہیں دل شکستہ کر دیا تھا۔ اس سے مُنہ موڑ کر انہوں نے اپنے تئیں ہمہ وقت علم کی طرف متوجہ کر لیا تھا۔

ان حالات میں ہمیں کوئی تعجب نہیں ہوتا جب ہم اس خاندان گرامی قدر میں، جو بیک وقت بیتِ نبوت اور بیتِ علم تھا۔ ائمہ اور مجتہدین کی ایک پوری جماعت پاتے ہیں۔

٭ ٭ ٭

غرض یہ تھا وہ گہوارہ جس میں امام زید نے ہوش و خرد کی آنکھیں کھولیں، نشو و نما پائی اور اپنے امیال و عواطف کی تکوین کی زندگی کا ایک رُخ متعین کیا، اور راہِ عمل مخصوص کر کے رہروی شروع کر دی۔

امام زید نے سب سے پہلے قرآن کی طرف توجہ کی، اور اسے حفظ کر ڈالا قرآن اس شخص کے نوکِ زبان رہنا ہی چاہیے، جسے فقہ دین، طلبِ حقائق، اور تعمق و دراست سے لگاؤ ہو۔

قرآنِ کریم کے بعد آپ نے اپنے والد ماجد امام زین العابدین سے اور اپنے برادرِ بزرگ امام باقر سے حدیث شریف کی تحصیل و تکمیل کی۔ آپ کا سلسلۂ روایت یہ تھا:۔

"عن زید، عن زین العابدین۔ عن حسین عن علی۔"

چنانچہ صحاح ستہ میں علی زین العابدین کی جو روایت ہے وہ متفق علیہ ہے۔

انہوں نے اصحاب اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں سے جو روایت کی ہے اس میں اسامہ بن زید بھی شامل ہیں۔ حدیث نبوی "مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا"[1] انہی کی روایت کردہ ہے۔

کبھی کبھی امام زین العابدین حدیث مرسل کی روایت بھی فرمایا کرتے تھے یعنی اس میں اس صحابی کا ذکر نہیں ہوتا تھا جس سے آپ نے روایت کی ہوتی تھی، یہ اس لیے تھا کہ اس زمانے تک سلسلہ سند میں قرب عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے باعث زیادہ تشدد نہیں برتا جاتا تھا۔ نیز وجود ثقات کے باعث روایت میں کذب و دروغ کا امکان بھی نہیں تھا چنانچہ ان حالات میں یہ سوال کرنے کی ضرورت ہی نہیں پیش آتی تھی کہ اس نے یہ روایت کس سے لی ہے۔

محدثین کا بیان ہے کہ امام علی زین العابدین نے آل بیت کے علاوہ ابن عباس، جابر، مروان، صفیہ ام المومنین اور ام سلمہ وغیرہ صحابہ سے بھی روایت کی ہے۔

٭ ٭ ٭

امام مالک زہری کو بحر علم کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ امام زہری نے امام زین العابدین سے روایت کی ہے۔

٭ ٭ ٭

غرض امام زین العابدین بڑے پایہ کے محدث تھے۔ امام زید نے زیادہ تر علم حدیث اپنے پدر بزرگوار ہی سے حاصل کیا تھا۔ نیز وقت کے مسلم الثبوت محدثین

---

[1] لا یرث المسلم الکافر

سے بھی کسب فیض کیا تھا۔

امام زید نے اپنے والد سے فقہ کا علم بھی حاصل کیا تھا۔

امام زین العابدین جس طرح بہت بڑے محدث تھے اسی طرح بہت بڑے فقیہہ اور مجتہد بھی تھے۔ مسائل فقہ پہ آپ کو وہی دسترس حاصل تھی جو آپ کے جدِ امجد علی مرتضیٰ کو حاصل تھی، فقہی مسائل کا کوئی گوشہ اور تفریعات فقہی کا کوئی پہلو ایسا نہیں تھا، جو آپ کی نظر سے اوجھل ہو۔

امام زہری نے فقہ کا فن بھی اسی طرح آپ سے حاصل کیا تھا، جس طرح فنِ حدیث کی تحصیل کی تھی۔

سفیان بن عیینہ ابن شہاب زہری سے روایت کرتے ہیں۔

"ایک مرتبہ ہم حسین ابن علی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ انہوں نے پوچھا:۔

"تم لوگ کس مسئلے پر بحث کر رہے ہو؟"

میں نے عرض کیا:۔

"ہم مسئلہ صوم پر گفتگو کر رہے تھے، میری اور میرے ساتھیوں کی رائے یہ ہے کہ ماہِ رمضان کے سوا کوئی اور روزہ فرض نہیں ہے!"

یہ سن کر آپ نے ارشاد فرمایا:۔

"اے زہری، بات یوں نہیں ہے جس طرح تم کہہ رہے ہو، روزے کی چالیس قسمیں ہیں، جس میں سے دس تو صوم رمضان کی طرح واجب ہیں، دس حرام ہیں، چودہ اختیاری ہیں۔ آدمی چاہے رکھے چاہے نہ رکھے، اس کے علاوہ صوم نذر اور صوم اعتکاف وغیرہ واجب ہیں۔

زہری کہتے ہیں میں نے عرض کیا :-

" اے ابن رسول اللہ ذرا تفصیل بھی بتا دیں !"

آپ نے فرمایا :-

" جو روزے واجب ہیں وہ یہ ہیں :-

۱۔ صوم رمضان ۔

۲۔ دو مہینے کے مسلسل روزے اگر آدمی غلطی سے کسی کو قتل کر دے ، اور غلام آزاد کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔[۱]

۳۔ کفارۂ یمین کے تین روزے اگر فقیروں کو کھانا کھلانے کی استطاعت نہ ہو۔[۲]

۴۔ حج کے موقعہ پر اگر کسی معذوری کے سبب کوئی سر نہ منڈا سکے ۔ تو اس پر بھی روزہ واجب ہے۔[۳]

۵۔ تمتع کرنے والا اگر قربانی نہ کر سکے تو اس پر بھی روزے واجب ہیں ، جیسا کہ قرآن میں اللہ تبارک تعالیٰ فرماتا ہے ۔

فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام فی الحج ، وسبعۃ اذا رجعتم وتلک عشرۃ کاملۃ ۔

کاملہ !"

---

[۱] ومن قتل مومنا خطأ" فتحریر رقبۃ مومنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ الی قولہ تعالیٰ ۔ " فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین توبۃ من اللہ ، وکان اللہ حکیما !"

[۲] قال اللہ عز وجل " ذلک کفارۃ ایمانکم اذا حلفتم !"

[۳] قال اللہ عز وجل " فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک !"

۶۔ صوم جزاء صید

۷۔ صوم نذر

۸۔ صوم اعتکاف وغیرہ

جن روزوں کے رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱۔ جمعرات اور دوشنبہ کا روزہ۔

۲۔ رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے۔

۳۔ صوم عرفہ،

۴۔ یوم عاشورہ کا روزہ

۵۔ صوم الاذن،.... یعنی نفلی روزہ شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی نہیں رکھ سکتی وغیرہ۔

جو روزے حرام ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ عید کے دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

۲۔ بقرعید کے دن بھی روزہ رکھنا حرام ہے۔

۳۔ ایام تشریق کے روزے بھی حرام ہیں۔

۴۔ صوم یوم وصال۔

۵۔ یوم شک۔

۶۔ صوم صمت

۷۔ صوم نذر معصیت

۸۔ صوم دہر

۹۔ جہاں جب تک میزبان سے اجازت نہ لے روزۂ نفل نہیں رکھ سکتا۔
۱۰۔ کم عمر لڑکوں کو روزہ رکھنے کی تاکید کی جا سکتی ہے، اگرچہ ان پر فرض نہیں،
۱۱۔ مراہق،

صوم اباحت (جائز) یہ ہیں۔

۱۔ اگر روزے کی حالت میں بھولے سے آدمی کچھ کھا پی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، جاری رہتا ہے، خدا اُسے روزے کا ثواب دے گا۔
۲۔ صوم مریض
۳۔ صوم مراہق

امام زین العابدین فرماتے ہیں:۔

"صوم مریض، اور صوم مراہق کے بارے میں لوگ مختلف الرائے ہیں بعض کہتے ہیں چاہے تو رکھ لے چاہے نہ رکھے۔ لیکن ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ مرض اور سفر کی حالت میں ہرگز روزہ نہ رکھنا چاہیئے۔ اگر رکھ لیا تو اس پر قضا واجب ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

فعدة من ايام اخر[1]

⁂ ⁂ ⁂

تعلیم و تربیت کے ابتدائی دور میں امام زید نے علم فقہ اپنے والد امام زین العابدین سے حاصل کیا جو بہت بڑے فقیہہ مجتہد اور امام تھے اور وسعت علم و معرفت کے اعتبار سے یکتا تھے، علاوہ ازیں راوی حدیث بھی تھے، ان کا

---

[1] یہ تمام مسائل حلیۃ الاولیاء ج ۳ ص ۱۴۲ سے ماخذ ہیں۔

اصول یہ تھا کہ مسئلہ کا حل پہلے کتاب اللہ میں تلاش کرتے تھے، پھر سنت رسول اللہ میں

اس موقع پر امام زین العابدین کے اجتہادات زیر بحث لانے کا موقع نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس وقت تک نہ وجوہ رائے متمیز ہو پائے تھے نہ مناہج استنباط کا احصاء ہو پایا تھا۔ لیکن روزے سے متعلق جو ان کے ارشادات ہم یہاں نقل کر چکے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہر مکتب فکر سے آشنا تھے، اور مسئلے کے تمام پہلوؤں پر نظر رکھتے تھے، اور جملہ آراء فقہیہ سے واقف تھے۔ خاص طور پر اپنے معاصر فقہاء عراق و مدینہ کے افکار و آراء سے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اپنی فقہ میں وہ فقہ تابعین سے زیادہ قریب تھے جو ان کے ہم عصر تھے، مثلاً سعید بن مسیب اور نافع وغیرہ۔

علم حدیث کی تحصیل بھی امام زید نے اپنے والد امام زین العابدین سے کی تھی ابھی آپ نے زندگی کی چودہ بہاریں دیکھی تھیں کہ پدر بزرگوار کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ یہ واقعہ ۹۴ھ کا ہے، اور امام زید کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی تھی یہ عمر حصول علم اور ادراک معارف و حقائق کے لیے کافی ہے۔

امام زین العابدین کے بعد امام زید کی سرپرستی اور تعلیم و تربیت کا بار ان کے برادر بزرگ امام باقر پر پڑا، جو اپنے والد کی طرح فقہ، حدیث اور دوسرے علوم میں مرتبۂ امامت پر فائز تھے۔

امام باقر احترام سلف میں پیش پیش تھے، خاص طور پر حضرت ابوبکر رضی اور حضرت عمر رضی کا بہت زیادہ احترام کرتے تھے۔ عروہ ابن عبداللہ سے روایت ہے کہ :۔

"میں نے امام باقرؒ سے سوال کیا آیا تلوار کو محلی کیا جاسکتا ہے؟"

آپ نے فرمایا

"ہاں کوئی حرج نہیں، حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ایسا کیا کرتے تھے۔"

میں نے عرض کیا:-

"آپ انہیں صدیق کہتے ہیں؟"

یہ سنکر وہ اچھلے اور قبلہ رو ہو کر فرمایا:-

"ہاں صدیق، ہاں صدیق، اور جو انہیں صدیق نہیں کہتا خدا دنیا و آخرت میں اس کی بات سچ نہ کرے۔"

ایک مرتبہ آپ نے اپنے ایک شیعہ جابر جعفی سے فرمایا:-

"اے جابر جو ابوبکرؓ و عمرؓ کے فضل کو نہیں مانتا وہ سنت سے جاہل ہے، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:-

انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا لفظ "آمنو" کی تفسیر یہ ہے کہ اس سے مراد اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں:-

جابر جعفی نے عرض کیا:-

"لیکن لوگ تو کہتے ہیں اس سے مراد حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہیں۔"

آپ نے فرمایا:-

"وہ بھی تو اصحاب محمدؐ میں سے تھے[1]۔"

امام زین العابدین کی وفات جب ہوئی تو امام باقر سن تمیز کو پہونچ چکے تھے

---

[1] تاریخ ابو الفداء، ج ۹ ص ۳۱۱

بلکہ سن وسال اور علم وفضل کے اعتبار سے والد ماجد کے صحیح جانشین اور قائم مقام بن چکے تھے، ان کے صاحبزادے امام جعفر صادق، امام زید کے تقریباً ہم سن تھے۔

امام باقر کے پایۂ اجتہاد و امامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ دُور دُور سے لوگ کشاں کشاں آپ کے آستانے پر کسب فیض اور تحصیل علم کے لیے پہونچتے تھے، امام ابوحنیفہ بھی آپ کے شاگردوں میں تھے۔

٭ ٭ ٭

اس خاندان کے ایک اور گوہر گراں مایہ جن کا علماء احترام کرتے تھے، عوام اکرام کرتے، اور امراء اعزاز کرتے تھے، حضرت عبد الملک بن حسن بن حسن تھے جو امام زین العابدین کے بھتیجے تھے۔ یہ بھی بہت بڑے محدث، ثقہ، اور صدوق تھے، تابعین سے اور امام زین العابدین سے روایت کیا کرتے تھے، ان سے محدثین کے ایک بہت بڑے گروہ نے روایت کی ہے، مثلاً سفیان ثوری، اور مالک رضی اللہ عنہما، علماء کی نگاہ میں ان کی بڑی وقعت تھی، بہت بڑے عابد اور زاہد تھے۔ عمر بن عبد العزیز کے پاس ایک مرتبہ گئے تھے تو بہت زیادہ اجلال و اکرام کے ساتھ پیش آئے، اور عہد عباسیہ میں سفاح کے پاس گئے، تو وہ بھی بسر وچشم ملا، اور ایک لاکھ درہم نذر گزاری۔ ابوجعفر منصور نے انہیں قید کر لیا تھا ۱۴۵ھ میں جبکہ عمر ۷۵ سال تھی، قید خانے میں انتقال کیا۔ سال ولادت ۷۰ھ ہے۔

امام زید کا استقلال علمی

امام زید اور مسلک اعتزال!

المرتضیٰ کا بیان

علم و فضل میں پختگی اور کمال حاصل کر لینے کے بعد امام زید نے صرف قیام مدینہ ہی پر اکتفا نہیں کیا، وہ بصرہ تشریف لے گئے، اور وہاں کے علماء سے ملاقات کی، شہرستانی نے الملل والنحل میں دعویٰ کیا ہے امام زید واصل بن عطاء سے بھی ملے، اس کے شاگرد ہو گئے، اور اعتزال کا مسلک ان سے حاصل کیا۔

لیکن امام زید اور واصل دونوں ہم عمر تھے۔ علم و فضل میں امام زید زیادہ پختہ اور کامل تھے۔ کچھ شاگردی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، یہ دوسری بات ہے کہ دونوں میں باہم علمی مذاکرے ہوئے ہوں۔

٭ ٭ ٭

بصرہ فرق مختلفہ کا گہوارہ تھا۔ وہاں کے شیعوں کے گروہ تھے، جو چشم مردم سے پوشیدہ تھے۔ علاوہ ازیں دوسرے فرقے، معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، وغیرہ بھی تھے، یہ سب صفات ذات سے متعلق بحث و گفتگو کیا کرتے تھے، پس جو

فرق مختلفہ کے علم عقائد کا جویا ہو، اس کے لیے بصرے کا سفر ضروری اور ناگزیر تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، امام ابوحنیفہ جس زمانے میں علم کلام سے دلچسپی رکھتے تھے، برابر بصرہ جایا کرتے، اور وہاں فقہاء جدل و بحث کیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ صرف مسائل اعتقادیہ سے متعلق مناظرے کرنے کے لیے امام صاحب ۲۲ مرتبہ بصرہ تشریف لے گئے۔

٭ ٭ ٭

امام زید کے بصرے جانے کی بحث تو اپنی جگہ رہی، بہتر اور مناسب یہ ہے کہ ہم پہلے یہ طے کریں کہ آیا وہ اصول اعتزال سے وہاں کا سفر کرنے سے پہلے واقف تھے یا ناواقف؟

اس سوال کا جواب دینے کے سلسلے میں ہمیں تحقیق کرنا پڑے گی کہ امام زید سے پیشتر کے علماء آل بیت، اور امام زید کے معاصر علماء آل بیت کے بارے میں اپنی معلومات کی تکمیل کر لیں۔

جو روایتیں ہم تک پہونچی ہیں، ان کے پیش نظر یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ علماء آل بیت عقائد سے متعلق مسائل پر بحث و گفتگو کیا کرتے تھے، اور قریب قریب ان کے خیالات وہی تھے جو واصل بن عطاء کے تھے، بلکہ ہم تو ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ واصل نے عقیدہ اعتزال درحقیقت آل بیت ہی سے لیا، وہ اس مسلک کے پیرو تھے۔ خاص طور پر محمد ابن الحنفیہ کا مسلک یہی تھا جو حضرت علی کے صاحبزادے تھے اور علم کا تجربے کران تھے، ان کے بارے میں شہرستانی نے الملل والنحل میں لکھا ہے:۔

محمد ابن الحنیفہ کثیر العلم، صاحب معرفت اور صاحب فکر، بزرگ تھے، امیر المومنین حضرت علیؓ نے انہیں احوال ملاحم[1] سے آشنا، اور مدارج معالم سے واقف کر دیا تھا یہی وجہ تھی کہ وہ اعتزال (گوشہ نشینی) کی طرف مائل تھے، اور شہرت پر خمول کو ترجیح دیتے تھے![2]

* * *

المرتضیٰ نے اپنی کتاب "المنیۃ والامل" طبقات معتزلہ کا بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معتزلہ کا پہلا طبقہ آل بیت پر مشتمل تھا۔ علی زین العابدین، اور ان کے صاحبزادے باقر، اور امام حسن، امام حسین، اور ان کے بھائی محمد ابن الحنیفہ وغیرہ سب معتزلہ تھے!"

ہمارا جہاں تک تعلق ہے یہ دعویٰ کسی طرح بھی کمزور نہیں ہے ہر اعتبار سے ثابت ہے۔ کیونکہ مذہب معتزلہ جہاں تک عقائد کا تعلق ہے مذہب زیدیہ ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور مذہب اثنا عشریہ اور مسلک اعتزال میں بھی کوئی خاص فرق نہیں، بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ آل بیت نے جب اصول اعتقاد کے مسائل پر غور و خوض کیا تو اسی دائرے میں داخل ہو گئے گویا سلف آل بیت کا مسلک بھی یہی تھا۔

اور یہ بات تو اچھی طرح ثابت ہے امام زید نے اصول عقائد میں بہت زیادہ غور و تامل سے کام لیا۔

---

[1] آئندہ پیش آنے والے واقعات

[2] الملل والنحل ج ۱ ص ۱۹۹

اور جب یہ ثابت ہے کہ عقائد سے متعلق آل بیت کا بھی وہی مسلک تھا، بعد میں۔ واصل بن عطاء نے جسے اپنایا۔ تو لازمی ہے کہ ہم باور کر لیں کہ امام زید جب بصرہ تشریف لائے تو علم عقائد کے بارے میں خالی الذہن نہیں تھے، بلکہ اس علم پر اچھی طرح عبور رکھتے تھے۔ اور ایک بڑے معتزلی واصل بن عطاء سے ملاقات استفادے کے لیے نہیں صرف مذاکرے کے سلسلے تھی۔ امام ابوحنیفہؒ سے ایک مرتبہ سوال کیا گیا:

"آپ نے علم کس سے حاصل کیا ہے؟"

امام صاحب نے جواب دیا۔

"میں نے زندگی کے کافی دن علم کے معدن میں بسر کیے، اور وہاں کے سب بڑے فقیہ کے دامن فضل و کمال سے وابستہ ہو گیا۔"[1]

اس قول میں امام ابوحنیفہ کا اشارہ امام زید ہی کی طرف ہے۔ اور علم اسلام کا معدن، منزل وحی، وطن شریعت اسلامیہ، جہاں قرآن اُترا، اور اس پر عمل ہوا وہ جگہ مدینہ منورہ ہے۔

مدینہ … اسلام کا وطن اہل زہد و تقویٰ، اور اصحاب ورع کا ملجا و ماویٰ تھا۔ وہ اہل دل اور اہل صفا جو دنیا کی آلودگیوں سے کنارہ کش ہو کر آرہے تھے، اس مدینے میں امام زین العابدین نے سب سے پہلے مستقل اقامت اختیار کی، پھر امام ان کی مسند پر بیٹھے، اور امام زید کے بھی یہی خاک دامنگیر رہی۔

مدینہ صحیح معنی میں علم کا گہوارہ تھا۔ یہاں فروع اور حدیث کا درس ہوتا تھا حفظ قرآن کا سلسلہ جاری تھا، علم قرأت کی گرم بازاری تھی، اور ان تمام علوم و

فنون میں امام زید دستگاہ کامل رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں اصول عقائد میں علماء کے اقوال مختلفہ سے بھی بخوبی واقف تھے۔

لیکن سینے میں جو کچھ حاصل کر لیا تھا، اس سے تشنگی پورے طور پر دور نہیں ہوئی، چنانچہ عراق تشریف لے گئے۔ بصرے میں فرقِ مختلفہ سے واقفیت پیدا ہوئی، وہاں کے اہل علم سے مذاکرے کیے، اور ان کے احوال سے آشنائی پیدا کی، اور عراق سے بھی بخوبی واقف ہو گئے، جہاں ظلم و غدر سے ان کے جد امام حسینؓ قتل کیے گئے تھے، اور ان سے بھی پیشتر حضرت علی کو دھوکے اور فریب سے قتل کیا گیا تھا۔ امام زید نے یہاں آکر علم حقائق اسلامیہ پر وسیع نظر ڈالی، لوگ جوق در جوق حاضرِ خدمت ہونے لگے، طالب علم بن کر آئے تھے لیکن متبوع خلائق بن گئے۔

امام زید میدان عمل میں

حوادث اور واقعات کی کارفرمائیاں!

ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں رائے

آل بیت اگرچہ گوشہ نشینی کو پسند کرتے تھے۔ لیکن حوادث انہیں سیاسی معاملات و مسائل پر لب کشائی کے لیے مجبور کر دیتے تھے۔

بلادِ اسلامیہ میں ایسے طوائف منحرفہ پیدا ہو گئے تھے جو آل بیت کے ترجمان بن کر، اور ان کے نمائندے کی حیثیت سے ابوبکرؓ و عمرؓ پر سب وشتم کیا کرتے تھے۔

امام زین العابدین کو جب ان حرکتوں کا علم ہوا، انہوں نے فوراً اس قول کی نفی کی، اور ایسے جو لوگ مجلسِ امام میں آگھسے تھے انہیں اپنے حلقے سے خارج کر دیا۔ ان کے صاحبزادے امام باقر کا بھی یہی وطیرہ اور رویّہ تھا۔ انہوں نے اہلِ عراق کی ان باتوں کی سختی سے نفی کی، اور آلِ بیت کی طرف سے واضح طور پر تردید فرمائی۔

⁂ ⁂ ⁂

جس قوت و حکمت کی بنیاد حق اور تائیدِ الٰہی پر نہ ہو، مآل کار وہ ضعف و زوال سے دوچار ہوتی ہے۔

چنانچہ ولید بن عبدالملک، سلیمان اور عمر بن عبدالعزیز کے بعد خاندان بنو امیہ تیزی کے ساتھ رُو بہ زوال ہونا شروع ہو گیا۔ اور خلافتِ اموی کو بدلنے کی تحریک شروع ہو گئی۔ یہ تحریک خراسان میں داعیوں نے پھیلائی۔ سنہ ۱۰۲ھ کے واقعات و حوادث کا ذکر کرتے ہوئے مورخین نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ممکن ہے یہ تحریک اس سے بھی پہلے شروع ہو چکی ہو، اس دعوت کا آغاز دعوتِ ہاشمی یا دعوتِ علوی کے نام سے ہوا تھا۔ بعد میں ابو ہاشم عبداللہ ابن محمد الحنیفہ نے از رُوئے وصیت عباسیوں کی طرف منتقل کر دیا۔ امام کی حیثیت سے ابوقتِ مرگ، انہوں نے محمد بن علی بن عبداللہ ابن عباس کے لیے وصیت کر دی۔

پہلے پہل یہ تحریک عراق میں ظہور پذیر ہوئی۔ پھر دعاۃ کے ذریعہ یہ عراق سے خراسان پہنچی۔ یہ داعی سوداگروں کے بھیس میں سفر کرتے، اور دعوت پھیلاتے رہتے تھے۔

ان داعیوں کی سرگرمیوں کا حال جب مختلف ذرائع سے بار بار والیٔ خراسان تک پہونچا تو اس نے انہیں طلب کیا، دونوں کے مابین حسب ذیل سوال و جواب ہوئے:

"کون ہو تم لوگ؟"

"تجارت پیشہ لوگ ہیں ہم۔"

"پھر تمہارے بارے میں کس طرح کی خبریں سننے میں آ رہی ہیں؟"

"ہمیں تو نہیں معلوم!"

"اور کیا تم داعی بن کر نہیں آئے ہو؟"

"ہم اپنے کاروبار میں لگے ہوئے ہیں۔ ہمیں بھلا دوسرے امور سے کیا تعلق......؟"

"کوئی ایسا ہے جو ان لوگوں کو جانتا ہو؟"

چنانچہ خراسان کے باشندوں کا ایک گروہ جس میں زیادہ تعداد قبیلہ ربیعہ اور اہلِ یمن کی تھی حاضر ہوا، اور اس والی کے سامنے شہادت دی۔

"ہم ان لوگوں کو بہت اچھی طرح جانتے ہیں، اور ہر طرح ہم ان کے افعال و اعمال کے ذمہ دار ہیں۔"[1]

☆ ☆ ☆

مذکورہ بالا واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت دولتِ ہاشمیہ کا آغاز عراق میں ہوا۔ وہاں سے خراسان میں منتقل ہو گئی۔[2]

بعض مورخین کا تو یہ خیال ہے کہ یہ دعوت حجاج بن یوسف ثقفی کے دور ہی میں شروع ہو گئی تھی اور اس کا مرکز عراق تھا۔ لیکن حجاج کے ظلم اور سفاکی نے اس دعوت کو پس پردہ رکھا۔ اور یہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے کہ راز اور اسرار کے نشیمن میں تحریکیں بارآور ہوتی اور انقلابات نشو و نما پاتے ہیں۔

☆ ☆ ☆

اموی خاندان میں ہشام بڑا قوی اور دور اندیش فرماں روا تھا۔ وہ جانتا تھا

---

[1] الکامل (ابن اثیر) ج ۵ - ص ۲۸ ☆ [2] سنہ ۱۰۲ھ

کہ عوام آل بیت کے ساتھ ہیں، اور ان کا زیادہ سے زیادہ اجلال و احترام کرتے ہیں
جب وہ شہزادہ تھا تو مدینہ منورہ میں اس نے بچشم خود علی زین العابدین کو طواف
کعبہ کرتے اور انہیں دیکھ کر فرطِ عقیدت سے راستہ دیتے تاکہ وہ حجرِ اسود کو بوسہ
دے لیں دیکھا تھا، اور مطمئن ہوگیا تھا کہ یہ لوگ مدینے میں مقیم ہیں، اور اس کا گورنر
ان کی نگرانی کر رہا ہے، دوسرے الفاظ میں یہ اسیرِ زنداں سمجھتے یا نرم الفاظ میں
نظر بند کہ ایک مخصوص دائرے سے باہر قدم نہیں نکال سکتے تھے۔ حکام کے
نزدیک یہی پسندیدہ بات تھی، اور اس میں وہ کسی طرح کی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔

وہ معاملات شاید اس طرح چلتے رہتے اگر آل بیت کا ایک نوجوان
(امام زید) تحصیل علم اور تحقیق و تدقیق کے سلسلے میں واردِ عراق نہ ہوا ہوتا، جہاں آل
بیت کے شیعہ بہ تعداد کثیر پہلے سے موجود تھے۔

آل بیت کا یہ نوجوان علمی اغراض و مقاصد کے ماتحت برابر مدینے سے
عراق، اور عراق سے مدینہ منورہ آیا جایا کرتا تھا، یہ رنگ دیکھ کر ہشام بن عبدالملک
جو اب سریر آرائے مملکت تھا، پریشان ہوگیا، عراق کی طرف امام زید کی یہ
آمد و رفت اس کے لیے موجبِ صد تشویش و اضطراب تھی، اور قبل اس
کے کہ کوئی حادثہ واقع ہو اس کا سدِّ باب کر دینا چاہتا تھا۔

ہشام نے خراسان کا معاملہ تو اپنے والیوں اور حاکموں کو سونپا کہ وہ جس طرح
چاہیں اس سے عہدہ برآ ہوں، اور خود اس خطرے کے دفعیہ میں لگ گیا
جو اس کے سامنے تھا، اور جس نے اس کا خواب و خور حرام کر رکھا تھا۔

* * *

لیکن ہشام امام زید پر اس وقت تک ہاتھ ڈالنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا جب تک وہ کھلم کھلا حکومت کے خلاف میدان میں نہ آجائیں۔ اس طرح کی کوئی بات امام زید کے دل میں نہیں تھی، لیکن ہشام تلا ہوا تھا کہ جس طرح بھی ہو جلد از جلد اس خطرے کو، جو آگے چل کر ایک ناقابلِ دفاع اور ناقابلِ مقاومت خطرہ بن سکتا تھا ختم کرائے۔

لہٰذا اس نے از خود ایسی تدبیر شروع کی کہ آلِ بیت سے اور امام زید سے اس کی ٹکر ہو جائے۔ تاکہ وہ من مانی کارروائی کر سکے۔

اس سلسلے میں دو باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں :۔

(۱) ابنِ اثیر نے اپنی کتاب "الکامل" میں لکھا ہے کہ امام زید اور امام جعفر بن حسن بن حسن کے مابین کچھ معمولی قسم کے اختلافات اوقاف علی کرم اللہ وجہ کی نگرانی اور تولیت کے سلسلے میں تھے۔

جعفر کا جب انتقال ہو گیا، تو ان کے بھائی عبداللہ بن حسن بن حسن سے بھی یہی صورت رہی۔ لیکن ہشام کا اشارہ پا کر خالد بن عبدالملک بن حارث والئ مدینہ نے ان دونوں کو ایسا اکسایا کہ نوبت سخت کلامی تک پہونچ گئی، کچھ لوگ ادھر ہو گئے کچھ لوگ دوسری طرف[۱]۔

عراق کا والی اس زمانے میں خالد قسری تھا۔ اس نے ان حضرات کو خوش آمدید کہا، ان کی خاطر مدارات کی، مال نذر کیا، اس کے بعد یہ مدینے واپس ہو گئے۔

---

[۱] الکامل، (ابن اثیر) ج ۵۔ ص ۸۵

۱۲۰ھ میں خالد قسری معزول ہو گیا۔ اس کے بعد عراق کی ولایت یوسف بن عمر ثقفی کے ہاتھ میں آئی۔ اس شخص نے اپنے پیش رو خالد قسری پر یہ الزام لگایا کہ اس نے مدینے میں زید سے زمین کا ایک ٹکڑا دس لاکھ درہم میں خرید لیا۔ پھر یہ زمین انہیں نذر کر دی۔

ہشام نے عامل مدینہ کو فرمان بھیجا کہ وہ ان کو دمشق روانہ کرے، جب یہ دمشق آئے تو اس بارے میں ہشام نے سوال کیا۔ انہوں نے یہ اقرار تو کیا کہ انہیں حسب معمول رقم ملی تھی۔ باقی باتوں سے صاف انکار کر دیا۔

ہشام کو اس انکار سے تسلی نہ ہوئی۔ اس نے قسم دلائی، انہوں نے بھی قسم کھالی۔ وہ مطمئن تو ہو گیا لیکن اس نے انہیں حکم دیا کہ عراق جائیں، اور خالد کے سامنے اپنی بات دوہرائیں، با دلِ نخواستہ یہ عراق پہنچے، خالد کے آمنے سامنے باتیں ہوئیں، اس نے ان کے بیان کی تصدیق کر دی۔ اور یہ مدینے واپس آگئے۔[1]

مروی ہے کہ امام زید اور ان کے رفقاء سفر جب عراق پہونچے تو خالد جیل میں قید تھا، یوسف نے امام زید سے کہا:۔

"خالد کہتا ہے کہ اس نے آپ کے پاس اپنی دولت امانت رکھائی ہے!"

"جو شخص بر سر منبر میرے آباء پر سب وشتم کرتا ہے[2] بھلا ممکن ہے کہ وہ اپنی دولت میرے پاس امانت رکھا ہے؟"

یوسف نے جیل سے خالد کو طلب کیا اور کہا:۔

"یہ زید ہیں اور اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ تم نے اپنی دولت ان

---

[1] الکامل (ابن اثیر) ج ۵۔ ص ۸۵۔ [2] امیر معاویہ کے عہد سے یہ دستور چلا آرہا تھا کہ دمشق اور اموی حکومت کے ماتحت دوسرے شہروں میں نماز سے پہلے مسجد میں حضرت علی پر سب وشتم از روئے فرمان حکومت کیا جاتا تھا۔

کے پاس رکھائی ہے۔"

خالد نے زید اور داؤد پر ایک نظر ڈالی اور کہا:۔

"جن لوگوں کو، اور جن کے آباء اور اسلاف کو میں برسرِ منبر بُرا بھلا کہتا، اور جن پرسب وشتم کرتا رہا ہوں ان کے پاس اپنی دولت کس طرح امانت رکھ سکتا تھا؟"

٭ ٭ ٭

مذکورہ دونوں امُور سے اندازہ ہوتا ہے کہ امراء ہشام نے امام زید کو ذہنی اور قلبی اذیّت پہونچانے کے لیے کیسی کیسی ناروا اور ناشائستہ حرکتیں کیں پہلے تو خاندان میں پھوٹ ڈالنے کی کوشش کی۔ آخر میں ایک ایسا الزام لگایا جسے حقیقت اور واقعہ سے دُور کا تعلّق بھی نہ تھا۔

جب خالد بن عبد الملک بن حارث والیٔ مدینہ کی ایذا رسانیاں حد سے بڑھ گئیں تو امام زید دمشق تشریف لے گئے، اور ہشام بن عبد الملک سے اس کی شکایت کرنے کے لیے، ملاقات کرنے کی اجازت چاہی، لیکن اذنِ ملاقات نہ ملا۔ امام زید نے ایک رقعہ لکھ کر ملنے کی کوشش کی۔ اس رقعہ کی پشت پر ہشام نے جواب لکھ دیا!

"اپنے گھر (مدینہ) واپس جاؤ۔"

بار بار امام زید ہشام سے ملنے کی کوشش کرتے، اور ہر مرتبہ وہ ملنے سے انکار کر دیتا آخر انہوں نے فرمایا:۔

"خدا کی قسم میں خالد کے پاس ہرگز واپس نہیں جاؤں گا۔"

آخر کئی مرتبہ کی خط و کتابت کے بعد ہشام نے ملاقات کی اجازت دے دی، اس آخری ملاقات کی تفصیل مسعودی نے ان الفاظ ذکر کی ہے۔

"اضافہ میں زید، ہشام بن عبد الملک کے دربار میں حاضر ہوئے جب سامنے پہونچے تو بیٹھنے کے لیے کوئی جگہ نہ تھی، یہ منظر دیکھ کر آپ مجلس کے پائیں میں بیٹھ گئے اور فرمایا:۔

"یا امیر المومنین، کوئی بھی اتنا بڑا نہیں ہے کہ خدا سے نہ ڈرے"۔

ہشام نے کہا:۔

"خاموش، ایک پستہ ماں کے بیٹے تو وہ ہے جو اپنے آپ کو سزاوار منصب خلافت سمجھتا ہے، حالانکہ تیری ماں باندی تھی!"

ہشام کی یہ تلخ اور ترش باتیں سن کر امام زید نے فرمایا:۔

"اگر اجازت ہو تو جواب میں کچھ کہنا چاہتا ہوں ورنہ پھر خاموش رہوں"۔

ہشام نے جواب میں کہا:۔

"ہاں، اگر تمہارے پاس جواب ہے تو کہو!"

امام زید نے یہ سن کر ارشاد فرمایا:۔

"حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ باندی تھیں لیکن ایک باندی کے بطن سے پیدا ہونے کے باوجود وہ مرتبۂ نبوت پر فائز ہوئے،

ف امام زید کی والدہ سندھ کی ایک خاتون تھیں، اور چونکہ عرب کا تفاخر بنو امیہ میں موجود تھا اس لیے ہشام نے طعنہ دیا کہ تمہاری ماں تو غیر عرب خاتون تھی، تم ہمارا مقابلہ اور ہماری برابری کس طرح کرنے کی جرأت کر سکتے ہو؟ (مترجم)

اور انہی کے صلب سے خیر البشر محمد صلی اللہ علیہ وسلم عالمِ وجود میں آئے اور جہاں تک میرا تعلق ہے میں ابنِ فاطمہؓ اور ابنِ علیؓ ہوں۔ پھر آپ کھڑے ہوئے اور آپ نے چند شعر پڑھے، جن میں ایک شعر یہ تھا۔

موت درحقیقت مایۂ راحت و نشاط ہے۔
کہ موت سے کسی شخص کو مفر نہیں!"

مذکورہ بالا واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام زید نے حکومت اور اقتدار کی ہوس میں خروج نہیں کیا تھا، انہیں ذلیل کیا گیا، اذیت دی گئی، ان کی اہانت کی گئی۔ آخر علیؓ بن ابی طالب کا پوتا میدان میں اتر آیا، یہ ہاشمی نوجوان اپنی عزت اور کرامت کو مجروح ہوتے نہ دیکھ سکا، یہ موت کے مقابلے میں مردانہ وار آگیا، اس نے محسوس کیا کہ اگر تلوار کی دھار اس کے حلقوم و گلو پر نہ چلی تو بھی ایک دن مرنا ہے۔ پھر ذلت اور حقارت کی زندگی کیوں گزاری جائے، ذلت کی تلخی اور زندگی کی کڑواہٹ کے مقابلے میں مردانہ جری کی موت ہمیشہ شیریں اور خوشگوار محسوس ہوئی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام زید کو میدانِ جہاد و قتال تک پہونچنے میں دیر نہیں لگی۔ ایسا نہ ہوتا تو یقیناً اپنے اسلاف کی طرح وہ گوشہ نشینی کو ترجیح دیتے، اور علم کی نشر و اشاعت میں لگے رہتے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ امام زید نے فہم عقائد کے سلسلے میں مذہبِ اعتزال اختیار کر رکھا تھا، اور معتزلہ کے ہاں سب سے زیادہ اہمیت جس چیز کو ہے وہ ہے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔ سمجھنا چاہیئے، یہ ان کا اصل الاصول ہے۔ اس سے وہ کبھی، اور کسی حالت میں منحرف

نہیں ہو سکتے، اور خود امام زید بار بار اس حقیقت کا اعلان فرما چکے تھے، کہ ان کے مقاصدِ حیات میں سب سے اہم مقصد امتِ مسلمہ کی اصلاحِ احوال، اقامتِ حق، اور ہدمِ بنارِ باطل ہے، ساری زندگی وہ انہی مقاصد کے معمول کے مطابق سعی و جہد کرتے رہے، چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب عراق جو کئی مرتبہ تشریف لے گئے تو ان کا مقصد اس سفر سے صرف علم ہی کی نشر و اشاعت نہ تھا، بلکہ مذکورہ بالا مقاصدِ عالیہ کا حصول بھی تھا، ان کا ارادہ یہ تھا کہ حالات کی اصلاح تدبیرِ محکم سے سہولت کے ساتھ کریں کہ امویوں نے احوالِ ملی کو زیادہ سے زیادہ پراگندہ اور ناسازگار بنا دیا تھا۔ لیکن ہشام ان کا استیصال کرنے کی فکر میں تھا، وہ تاک میں لگا ہوا تھا کہ جس طرح بھی ہو سکے امام صاحب کا رشتۂ جسم و جان منقطع کرائے، امام صاحب نے جب یہ کیفیت دیکھی تو وہ بھی فوراً ہی میدان میں اتر آئے، تاکہ جو کچھ ہونا ہے جلدی ہو جائے۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ عباسی دعوت پس پردہ جڑ پکڑ رہی تھی۔ یہ خفیہ تحریک اس طرح پوری قوت اور پوری پوشیدگی کے ساتھ اس طرح رواں دواں تھی جیسے پانی دیواروں کے نیچے نیچے بہتا رہتا ہے اور کسی کو پتہ بھی نہیں چلتا، اور ایک روز وہ بڑی بڑی دیواروں کو منہدم کر دیتا ہے۔

ہشام اپنی نادانی کے باعث صرف ظاہری باتوں کو دیکھ رہا تھا، اور ان کے استیصال کی کوشش کر رہا تھا، اسے ذرا بھی احساس نہیں تھا،

کہ جس برگ کو وہ قطع کر رہا ہے، اس کی جڑیں کتنی گہرائی تک پہونچی ہوئی ہیں۔

خروج و شہادت

امام زید کو میدانِ جنگ میں آنے پر مجبور کیا گیا

زیدیوں میں باہم اختلاف

امام زید نے خوف و دہشت سے بے پروا ہو کر، میدانِ جنگ میں قدم رکھا۔
امام زید کا مقصد کیا تھا؟ ..... طلبِ حق یا موت!
ان دونوں میں سے جو چیز بھی حاصل ہو جائے "اظہر المقصود"!
مسعودی نے مروج الذہب میں اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے
لکھا ہے۔

"زید نے اپنے بھائی ابو جعفر بن علی بن حسین بن علی سے مشورہ کیا۔
ابو جعفر[1] نے ان سے کہا:۔

" اہلِ کوفہ پر بھروسہ نہ کرو کہ یہ لوگ اہلِ مکر و غدر ہیں۔ یہی لوگ ہیں جنہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہ کو قتل کیا تھا، امام حسنؓ کی زندگی اپنے دل آزار طرزِ عمل، اور دل شکن باتوں سے اجیرن کر دی تھی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہی لوگ تھے جنہوں نے عین

---

[1] امام باقر

وقت پر امام حسینؑ کا ساتھ چھوڑ دیا تھا، اور ان کے قتل کا سبب بنے تھے۔

یہ سب کچھ کہہ کر ابوجعفر نے امام زید سے کہا:۔

"برادرِ عزیز مجھے اندیشہ ہے کہ کل میں تمہاری لاش کوفہ کے چوراہے میں لٹکتی دیکھوں گا"

ابوجعفر نے امام زید کو وداع کیا، اور وہ اچھی طرح اس حقیقت کو سمجھ رہے تھے کہ اب اپنے بھائی سے کبھی نہیں مل سکتے۔[1]

⁂ ⁂ ⁂

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ:۔

امام باقر، امام زید کے خروج کے وقت زندہ تھے۔

لیکن بظاہر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ امام باقر کا انتقال ۱۱۴ھ میں ہوا مناقب ابی حنیفہ میں مذکور ہے کہ امام باقر ۱۱۷ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے لیکن ہمارے نزدیک پہلا قول زیادہ صحیح اور مستند ہے، کیونکہ اس پر جملہ ثقات و کبار مؤرخین مثلاً طبری اور ابن اثیر اور ابن کثیر وغیرہ کا اتفاق ہے۔[2]

لیکن امام باقر کا جو بھی سال وفات ہو خواہ ۱۱۴ھ یا ۱۱۷ھ وہ واقعے سے مطابقت نہیں رکھتا، اس لیے کہ امام زید کا خروج ۱۲۱ھ میں ہوا، اور ۱۲۲ھ میں وہ شہید ہو گئے۔

ان حقائق کی روشنی میں اس روایت کو ہم رد کرنے پر مجبور ہیں، درحقیقت

---

[1] مروج الذہب ج ۲ - ص ۱۸۱

[2] الکامل (ابن اثیر) ج ۵، ص ۸۵

عزمِ خروج سے روکنے کا واقعہ محمد بن عمر بن علی کی طرف منسوب ہے، جو تاریخی اعتبار سے صحیح بھی ہے۔ کیونکہ انہوں نے امام زید کو سفرِ کوفہ سے منع کیا تھا۔

بہرحال امام زید نے خروج کیا۔ اور کوفے تشریف لے گئے۔ بعض اہلِ بیت نبویؐ نے انہیں اس ارادے سے باز رکھنے کی کوشش کی لیکن وہ نہیں مانے، اس لیے کہ انہوں نے اٹل فیصلہ کر لیا تھا کہ امویوں کی حکومت میں زندہ رہنا، زندگی کی توہین ہے۔

☆ ☆ ☆

امام زید خفیہ طور پر کوفہ پہونچے، راستے میں جہاں بھی آپ پہونچتے، شیعہ حاضر ہوتے اور بیعت کرتے۔ بیعت کے الفاظ یہ تھے:۔

"ہم تمہیں دعوت دیتے ہیں کتاب اللہ، اور سنتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، اور ظالموں سے جہاد کرنے کی طرف، اور کمزوروں کی اعانت کی طرف، اور ناداروں کی امداد کرنے کی طرف، اور مالِ غنیمت کو مساوی طور پر تقسیم کرنے، ردِ مظالم، اور اہلِ حق کی نصرت کی طرف.. کیا تم اس کی بیعت کرتے ہو؟" جب لوگ جواب میں کہہ دیتے۔

"جی ہاں بسر و چشم!"

تب آپ اپنا دستِ مبارک ان کے ہاتھ پر رکھ دیتے اور فرماتے:۔

"تم پر لازم ہے کہ خدا سے جو عہد و میثاق کیا ہے اس پر قائم رہو، ذمۂ رسولؐ کو پورا کرو، میری بیعت پر استوار رہو، میرے دشمنوں سے مقابلہ کرو، خفیہ اور اعلانیہ میرے خیر خواہ رہو۔"!

اگر یہ سُن کر بیعت کرنے والا کہہ دیتا :

" بسر و چشم ! "

تو آپ اپنا دستِ مبارک اس کے ہاتھ سے مس کرتے، اور فرماتے۔

" اے اللہ گواہ رہنا ! "

ابنِ اثیر کا بیان ہے کہ امام زید کی بیعت پندرہ ہزار، اور ایک قول کے مطابق چالیس ہزار لوگوں نے کی۔[1]

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کوفہ، واسط اور مدائن وغیرہ کے شیعہ آپ کے ساتھ آ آ کر مل گئے۔

اصفہانی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے۔

" خالد قسری کے ایامِ قید میں اس سے رُو در رُو گفتگو کرنے کے لیئے جب امام زید ہشام کے حکم سے کوفہ آئے تھے تو وہاں کے باشندوں نے آپ کو خروج پر اکسایا تھا، اور جب آپ کوفہ سے مدینہ منورہ واپس تشریف لے جا رہے تھے تو اصرار کرتے ہوئے کہا تھا :-

" خدا آپ پر رحم کرے، آپ ہمیں چھوڑ کر کہاں جا رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کے ایک اشارے پر ایک لاکھ تلواریں میان سے باہر آسکتی ہیں، کوفہ، بصرہ اور خراسان کے لوگ آپ کی حمایت میں بنوامیہ کا تختہ اُلٹ سکتے ہیں "

لیکن آپ نے خروج سے انکار کر دیا۔

---

[1] ابن اثیر ج ۵ ص ۸۶

اہل کوفہ برابر اصرار کرتے رہے، لیکن آپ مدینہ منورہ واپس تشریف لے آئے۔[1]

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل کوفہ کی دعوت خروج رد کرنے کے بعد جب آپ پھر ان کے درمیان واپس آئے تو یہ ہشام کی بدسلوکی، اور توہین آمیز برتاؤ کا نتیجہ تھا۔

جب آپ خروج کے ارادے سے کوفہ آنے لگے تو داؤد بن علی نے آپ سے کہا:

"اے ابن عم یہ لوگ آپ کو دھوکا دیں گے۔"

لیکن آپ اپنے عزم پر قائم رہے اور کوفہ آگئے۔

جب امام زید نے لوگوں سے بیعت لینا اور معرکہ کی تیاری کرنا شروع کی، تو آپ کو عبداللہ بن حسن بن حسن نے ایک خط لکھا، جو عمر میں آپ سے بڑے تھے، اس خط میں بھی اہل کوفہ کی بے وفائی کا ذکر تھا۔[2]

خلاصہ کلام یہ کہ عزیزوں اور دوستوں کی نصیحت اور ممانعت کے باوجود امام زید کے قدم پیچھے نہیں ہٹے، آپ کوفہ آئے، دعوت میں مصروف ہو گئے، اور بہت بڑا انبوہ اپنے گرد جمع کر لیا، اور طے کر لیا کہ ماہ ۱۲۲ھ کے آغاز میں حملہ کر دیں گے۔

یہ خبریں والی عراق، اور ہشام بن عبدالملک کو بھی مل رہی تھیں چنانچہ ہشام

---

[1] مقاتل الطالبین - ابن اثیر، اور طبری

[2] ابن اثیر ج ۵ ص ۸۷

نے والیٔ عراق یوسف بن عمر کو لکھا:۔

"تُو جو کس نہیں ہے، زید بن زین العابدین کوفہ میں بیعت لے رہے ہیں تجھے چاہیئے کہ ان سے امان کا وعدہ کر کے اپنے پاس بُلا لے، اور اگر وہ نہ مانیں تو مقابلہ کر۔"

❁ ❁ ❁

والیٔ عراق نے اپنی سعی شروع کر دی، اور یہاں حضور امام زید کے ساتھیوں اور جاں نثاروں میں بھی اختلافات شروع ہو گئے۔

لیکن تاریخ سے اس اختلاف کی کیفیت جو ظاہر ہوتی ہے یہ ہے:۔

لوگوں نے امام زید سے سوال کیا:۔

"ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟"

اس سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا:۔

"خدا ان دونوں کی مغفرت فرمائے۔ میں نے اپنے گھر میں کسی کو بھی ان دونوں بزرگوں سے برأت کا اظہار کرتے ہوئے نہیں سُنا! اور میں بھی ان دونوں کے لیے کلمۂ خیر کے سوا کچھ اور نہیں کہہ سکتا!"

یہ سُن کر لوگوں نے کہا:۔

"اس کا مطلب تو یہ ہُوا کہ آپ خونِ اہلِ بیت کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؟"

امام زید نے فرمایا:۔

"زیادہ سے زیادہ جو کچھ میں اس مسئلے کے متعلق جسے تم زیرِ بحث لائے ہو یہ کہہ سکتا ہوں کہ امرِ خلافت کے تمام لوگوں سے زیادہ مستحق ہم اہلِ بیت تھے لیکن

عوام نے دوسرے لوگوں کو ہم پر ترجیح دی، اور ہمیں ہمارے حق سے محروم رکھا۔ لیکن جو لوگ ہمارے بجائے مسندِ خلافت پر فائز ہوئے ان سے کسی کفر کا ارتکاب نہیں ہوا، انہوں نے حکومت اپنے ہاتھ میں لی، اور عدل کے ساتھ حکومت کی ان کا عمل بالکل وہی تھا، جو کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ کا تقاضا تھا۔"

یہ ارشاد سُن کر لوگوں نے کہا:۔

"اگر یہ بات ہے تو پھر آپ ہشام بن عبد الملک کے خلاف خروج کیوں کر رہے ہیں؟ اور کیوں اس سے جنگ و قتال کے طالب ہیں؟"

اس اعتراض کے جواب میں آپ نے فرمایا:۔

"یہ بنو امیہ ویسے لوگ نہیں ہیں جیسے ابوبکرؓ و عمرؓ وغیرہ تھے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے لوگوں پر ظلم کے پہاڑ توڑے ہیں۔ انہوں نے خود اپنے نفس پر بھی ظلم کیا ہے، میں کتاب اللہ، سنّتِ رسول اکرم، احیاءِ سُنن، اور ردِّ بدعات کی طرف دعوت دے رہا ہوں۔ اگر میری بات تم گوشِ ہوش سے سُنتے، تو یہ میرے لیے بھی بہتر ہے اور تمہارے لیے بھی، اور اگر میری بات سننے سے گریز کرتے ہو تو میں تمہارا وکیل تو ہوں نہیں!"

یہ سن کر بیعت زید میں جتنے لوگ جمع تھے، سب اُٹھ کھڑے ہوئے: انہوں نے امام صاحب کی بات ماننے اور سننے سے انکار کر دیا بیعت توڑ دی اور رخصت ہو گئے۔[1] اور اعلان کر دیا کہ اصل امام، حضرت امام جعفر صادق ہیں!

⁂

ادھر یہ اختلافات تھے، ادھر دشمن زیادہ سے زیادہ ہوشیار اور چوکس تھا

---

[1] ابن اثیر، ابن کثیر، ج ۹، ص ۳۳۰

چنانچہ اس نے زید اور ان کے اتباع سے چھڑپوں کا سلسلہ شروع کر دیا، آخر وقت مقررہ سے پہلے امام زید مقابلہ کرنے پر مجبور ہو گئے۔ قتال کے لیے انہوں نے اپنے اتباع کو جب دعوت دی تو صرف ۲۱۸ (دو سو اٹھارہ) آدمیوں نے لبیک کی، یا ایک قول کے مطابق چار سو آدمیوں نے، حالانکہ قتال سے پہلے صرف کوفے میں پندرہ ہزار نفوس نے نصرت اور قتال پر بیعت کی تھی، لیکن اب کہ وقت پڑا تھا، ان دو سو اٹھارہ ۔۔۔۔ یا ایک قول کے مطابق چار سو ۔۔۔۔ لوگوں کے علاوہ کوئی ساتھی نہیں تھا، باقی سارے لوگ ضعیف، بزدل اور حلف شکن ثابت ہوئے، زید نے ان لوگوں سے پکار پکار کر ارشاد فرمایا:۔

"ذلت کے دائرے سے نکل کر عزت کے حلقے میں آؤ، دین و دنیا کے حصول کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔ کیونکہ موجودہ حالات میں نہ تمہارے پاس دین ہے نہ دنیا!"

لیکن ان کا دل بھر چکا تھا، اور ہمت جواب دے چکی تھی، ان پر جزع اور فزع کا عالم طاری تھا۔ البتہ امام زید عزم و استقامت کے ساتھ ڈٹے ہوئے تھے۔ اگرچہ شکست و ہزیمت کے آثار صاف اور نمایاں نظر آ رہے تھے، بلکہ مایوسی اور ناکامی کی اس حالت میں فرمایا:۔

"یہ لوگ بھی وہی کریں گے، جو ان کے پیش روؤں نے امام حسینؓ کے ساتھ کیا تھا۔ لیکن خدا کی قسم میں مقابلہ کرتا رہوں گا، یہاں تک کہ خدا سے جا ملوں۔"

⁂ ⁂ ⁂

بہرحال خاندانِ نبوت کا یہ نوجوان جگر گوشۂ حیدرِ کرار اور سبطِ رسولؐ میدانِ جنگ میں اُترا، اس کے ساتھیوں کی تعداد اتنی بھی نہیں تھی جتنی اہلِ بدر کی تھی، یا زیادہ سے زیادہ اتنی ہی، اس کے برعکس دشمن کا لشکرِ جرار صف بستہ سامنے کھڑا تھا۔ لیکن اس قلتِ تعداد کے باوجود زیدؓ نے جنگ جاری رکھی، نہ صرف جنگ جاری رکھی بلکہ پلڑا انہی کا بھاری رہا، ان تھوڑے سے لوگوں نے دشمن کا مُنہ پھیر دیا، اس کے چھکے چھڑا دیے۔ پورے اموی لشکر کو تتر بتر کر دیا، اس کے بہت سے آدمیوں کو ہلاک کر دیا، اکثرتِ تعداد کے باوجود دشمن اس چھوٹی سی جماعتِ مومنین کو تلوار کے گھاٹ نہ اتار سکا، جب تلوار کام نہ آئی، تو دشمن دُور ہٹ کر تیراندازی کرنے لگا، اصحابِ زید رضی اللہ عنہ وعنہم کے سینوں پر تیر برستے رہے، اسی بوچھاڑ میں ایک تیر امام زید کی پیشانی پر آ کر لگا، اور وہ جان لیوا ثابت ہوا، جیسے ہی تیر کھینچ کر نکالا گیا، رُوح اور جسم کا رشتہ منقطع ہو گیا۔ دشمن اگر صرف شمشیر زنی کا سہارا لیتا تو ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتا تھا، اس نے وہی حربہ .... تیر اندازی اختیار کیا، جو امام زید کے جدِ محترم امام حسین علیہ السلام کے ساتھ اختیار کیا تھا، ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جو میدان میں انہیں پچھاڑ سکتا۔

❊ ❊ ❊

ہشام نے امام زید کی نعش بے کفن کے ساتھ وہی سلوک کیا جو یزید اور ابنِ زیاد نے امام حسینؓ کے جسمِ بے جان کے ساتھ کیا تھا، دفن کے بعد امام زید کی لاش نکالی گئی اور اس کا مثلہ[1] کیا گیا، بات یہ ہوئی کہ امام زید کے صاحبزادے یحییٰ اجتناب

---

[1] عرب جاہلیت یعنی قبل از اسلام میں یہ رواج تھا کہ دشمن کو مرنے کے بعد بھی معاف نہیں کرتے تھے، اس کی لاش کے کان، آنکھ، ناک اور دوسرے اعضا قطع کر دیتے تھے۔ اس طرح اپنے دل کی بھڑاس نکالتے تھے، لیکن اسلام نے اس فعل کو ممنوع قرار دیا۔

تھے کہ اپنے باپ کو کسی ایسی جگہ دفن کر دیں جس کا کسی کو علم نہ ہونے پائے۔ چنانچہ انہوں نے ایک نالے کے پاس آپ کو دفن کر دیا، اور بہت سی مٹی ڈال دی، اور اس کے اوپر گھاس اگا دی، تاکہ کسی کو بھی پتہ نہ چل سکے کہ آپ کا جسم طاہر کہاں دفن ہے لیکن جن لوگوں کو مقام تدفین کا علم تھا، ان میں سے کسی نے والی امویتین کو خبر کر دی چنانچہ ان لوگوں نے اپنے گناہوں میں ایک اور بہت بڑے گناہ کا ارتکاب کیا، قبر کھود دی، اس میں سے آپ کا جسم نکالا، اور اس کا مثلہ کر دیا۔ پھر اس کٹی پٹی لاش کو، کوفہ کے چوراہے پر ہشام بن عبدالملک بن مروان کے حکم سے لٹکا دیا۔

امویوں کی طرف سے جو لڑائی لڑی گئی، اسے "حرب فاجرہ" کہا جا سکتا ہے۔ اس میں اقدار اسلامی کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ اموی لشکر کے ایک سوار نے فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں شتم تقبیح اور گستاخی کا مظاہرہ کر کے دریدہ دہنی کی حد کر دی، خدا اس پر لعنت کرے، اور ان لوگوں پر لعنت کرے جنہوں نے اسے میدان جنگ میں بھیجا۔ اس نافرجام شخص کے یہ الفاظ سن کر امام زید رو پڑے، یہاں تک کہ آپ کی ریش مبارک آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ اس شخص کی باتیں سن کر آپ نے فرمایا:۔

"تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں یہ گستاخیاں سن کر غیرت کا ثبوت دے؟"

"تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر اس بدزبانی پر اظہار غضب کرے؟"

یہ سن کر رجال زید رضی اللہ عنہ میں سے ایک شخص دبے پاؤں اس گستاخ اور دریدہ

دہن سوار کے پس پشت پہنچا اسے قتل کیا، گھوڑے سے نیچے پھینکا، اور خود اس پر سوار ہو گیا، امویوں نے سیخ پا ہو کر اس نیک خو شخص کو قتل کر دینا چاہا، اصحاب زید نے بھی ایک زبردست حملہ کیا، اور اس شخص کو بچا لیا جس نے بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف و کرامت کا انتقام لے لیا تھا۔ زید رضی اللہ عنہ اس واقعہ سے بہت خوش ہوئے۔ آپ نے لگاتار اس مرد جری کی پیشانی پر بوسے دیے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور اسلام کی کرامت اور شرف کا بدلہ لے لیا تھا۔ آپ بار بار اس سے فرماتے تھے:۔

"خدا کی قسم تو نے ہمارا انتقام لے لیا، خدا کی قسم تو نے دنیا اور آخرت کا شرف اور اس کی نعمتیں پالیں۔"[1]

⁂ ⁂ ⁂

بعض مورخین کا خیال ہے کہ یہ جو کچھ ہوا، ہشام کی مرضی کے خلاف ہوا، وہ اسے پسند کرتا اور ترجیح دیتا تھا کہ امام زید کو قتل کرنے کے بجائے اماں دے کر قید یا نظر بند کر دیا جائے۔

لیکن اگر یہ واقعہ بھی ہے تو اس کا سبب شفقت یا ایمان نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس حرکت سے عوام میں اشتعال اور اضطراب پیدا کرنے سے گریز کرنا چاہتا تھا، وہ اچھی طرح جانتا تھا، مواد اندر ہی اندر پک رہا ہے چنانچہ یہ امر واقعہ ہے کہ امام زید اور اُن کے بعد ان کے صاحبزادے یحییٰ کے قتل سے لوگوں میں غم و غصہ کی لہر پیدا ہوئی، اور بہت سے لوگ دعوت ہاشمیہ میں شریک ہو

---

[1] مقاتل الطالبین ص ۱۴۱

گئے، جس کی سربراہی اب عباسیوں کے ہاتھ میں تھی۔

یہ بات یقیناً قرین قیاس ہے کہ دعوتِ عباسیہ کی کامیابی کا ایک بڑا سبب امام زید کا قتل بھی تھا۔

ایک دوسرا سبب جو سورج سے بھی زیادہ روشن ہے، یہ ہے کہ مروان بن حکم نے اپنی اولاد کو وصیت کر دی تھی کہ اولادِ علی ابن ابی طالب سے چھیڑ چھاڑ نہ کی جائے، کیونکہ اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ خاندانِ ابوسفیان نابود ہو گیا، اور یہی وجہ تھی کہ وہ علی زین العابدین کے ساتھ اچھا برتاؤ کرتا، اور ان کی بہت زیادہ تقدیم و تکریم کرتا تھا اور اپنے بیٹے کو ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت کر دی تھی، اور شائد ہشام اس وصیت اور اس کے مضمرات سے ناواقف نہیں تھا، لیکن جب اس وصیت پر عمل نہ کیا گیا تو خاندانِ مروان بھی افسانۂ پارینہ بن کر رہ گیا، بالکل اسی طرح جیسے اولادِ ابوسفیان، قتلِ حسینؑ کے باعث نیست و نابود ہو گئی۔

ہم بتا چکے ہیں کہ ہشام اسے پسند کرتا تھا کہ صورتِ حال بغیر قتل کے قابو میں آ جائے، لیکن اس کی یہ خواہش ہرگز شفقت و رحمت پر مبنی نہیں تھی، دلیل یہ ہے کہ وہ ہشام ہی تھا جس نے حکم دیا تھا کہ امام زید کی لاش کا مُثلہ کیا جائے، اور ان کا جسمِ طاہر سُولی پر دیکھنے والوں کو دہشت زدہ اور مرعوب کرنے کے لیے لٹکا دیا جائے۔ وقتی طور پر اس کا مقصد پُورا ہُوا، لیکن یہی فعل نامحمود تھا جس نے دعوتِ عباسیہ کو برگ و بار لانے اور ایک ناقابلِ مزاحمت قوت بن جانے کے وسائل مہیا کیے۔

زیدؒ کی قبر جب کھودی گئی اور ان کا سر کاٹ کر ہشام کے سامنے لایا گیا،

تو صرف دس سال کی قلیل مدت کے بعد تمام اموی فرماں رواؤں کی قبریں کھوڈ الی گئیں، اور ان کی لاشوں کو تختۂ مشقِ ستم بنایا گیا۔

٭ ٭ ٭

مسعودی کا بیان ہے کہ ہیثم بن عدی طائی عمرو بن ہانی سے روایت کرتے ہیں :-

"میں عبد اللہ بن علی عباسی کے ہمراہ ابو العباس سفاح کے زمانے میں امویوں کی قبریں کھودنے کا کام دیکھنے گیا۔ جب قبر ہشام کی باری آئی تو ہم نے اس کی لاش صحیح و سالم نکال لی، صرف ناک کا کچھ حصہ خراب ہو اتھا۔ باقی لاش درست حالت میں تھی۔ عبد اللہ بن علی نے اس لاش پر اَسّی کوڑے مارے، پھر وہ نذرِ آتش کر دی گئی۔ یہی سلوک دوسرے اموی فرماں رواؤں کی لاشوں کے ساتھ کیا گیا ان لوگوں کی قبریں قنسرین میں تھیں۔ اس کام سے فارغ ہو کر ہم دمشق آ گئے۔ دمشق میں ولید بن عبد الملک کی لاش کھود کر نکالی، لیکن اس کی قبر میں سے کچھ بھی برآمد نہیں ہوا۔ پھر ہم نے عبد الملک بن مروان کی قبر کھودی، صرف سر کا کچھ حصہ محفوظ باقی زمین کھا گئی تھی۔ پھر ہم نے یزید بن معاویہ کی قبر کھودی، اس میں صرف ایک ہڈی ملی، یہاں ہمیں ایک سیاہ لکیر نظر آئی، جو قبر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک تھی، پھر جس جس شہر میں بنو امیہ کی لاشیں دفن تھیں، انہیں ہم نے کھود نکالا اور نذرِ آتش کر دیا۔[1]

---

[1] مروج الذہب، ج ۲ - ص ۱۹۲

اس تفصیل سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ عباسیوں نے اجسام و قبور امویین کے ساتھ جو سلوک کیا اُسے درست اور رَدّ اقرار دیں۔ لیکن یہ ضرور کہیں گے کہ انہیں اپنے کیے کا پھل ملا ـــــ عبرت!

عبرت و حسرت

قتلِ زید کے سلسلۂ حوادث پر ایک نظر!

شرف اور کرامات کی موت

امام زید جنگ کرتے ہوئے مرتبۂ شہادت پر فائز ہوئے۔

امام زید نے میدانِ جنگ میں موت کا خیر مقدم کیا، تلواروں کے سائے تلے اور تیروں کی چھاؤں میں!

یہ موت ایک مردِ آزاد کی موت تھی۔

ایک مردِ جری، اور مردِ شجاع کی موت تھی۔

یہ وہ شخص تھا جس نے اپنے دین کی پستی گوارا نہیں کی۔

یہ وہ شخص تھا جو اس پر کسی طرح راضی نہ ہو سکا کہ باطل سربلند ہو، اور حق سرنگوں ہو، سنّت مر جائے، اور بدعت زندگی پا لے۔ شرع منہدم ہو جائے اور ظلم کا پرچم لہرانے لگے

یہ وہ شخص تھا جو اپنے آپ کو اس امر پر کسی طرح راضی نہ کر سکا کہ اپنی آنکھوں

سے یہ منظر دیکھے کہ استبداد کی نوکِ شمشیر لوگوں کے سینے میں چبھ جائے، اور اس "شوریٰ" کو نظر انداز کر دیا جائے جسے فرمانِ خداوندی کے ماتحت اس کے جدِّ گرامی قدر محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے ثبت کر دکھایا تھا۔ جیسا کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے:۔

"وشاورھم فی الامر"

نیز ایک اور جگہ ارشاد ہُوا:۔

"وامرھم شوریٰ بینھم"

* * *

زیدؓ نے شرف اور بزرگی کی موت پائی، اور وہ مرتبہ بلند حاصل کر لیا، جو صدیقین اور شہدا کا ہے۔

لیکن اس کے باوجود دل ہے کہ سراپا الم بنا ہُوا ہے۔

کیا یہی مآل ہونا چاہیے تھا ان لوگوں کا جو حق کا جھنڈا لے کر اُٹھے تھے؟ یہ کوئی معمولی لوگ تو نہ تھے۔ حسینؓ کے لختِ جگر تھے۔ حسینؓ جو اہلِ جنت کے سردار جیسا کہ حدیث نبویؐ سے ثابت ہے۔

لیکن نہیں ان عبرت انگیز حادثات میں بھی دل کی تسلّی کا سروسامان موجود ہے۔ حق کے راستے میں شہید ہونا، اور زبان پر کلمۂ حق جاری رکھنا بہت بڑی سعادت ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

"حمزہؓ بن عبد المطلب سیّد الشہدا ہیں، اور وہ شخص بھی جس نے ظالم فرماں روا

کے سامنے کلمۂ حق کہا اور قتل کر دیا گیا۔"

اللہ تعالےٰ نے شہادت کو ایک قابلِ اقتدار نمونہ بنایا ہے۔ اسی نور سے ان ابرار نے ہدایت کا راستہ پایا، انھوں نے اسلام پر اپنی جان قربان کر دی، اور حق پر اپنی روح نثار کر ڈالی۔ پس ہر مسلمان پر واجب ہے کہ اس منزل کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دے، اور کلمۂ حق کہنے سے کسی مقام پر بھی گریز نہ کرے، اور موقع ہو تو ان اصحاب عزم و استقامت کی طرح شرف شہادت حاصل کرے۔

٭ ٭ ٭ ٭

کیا ان ابرار نے جو کلمۂ حق کہا وہ نتیجہ خیز بھی ہوا؟

نتیجہ خیز تو اس وقت ہوتا اگر یہ کامیاب ہوتے، اور سرداری کی مسند پر بیٹھ جاتے۔

لیکن نہیں، بات اس طرح نہیں ہے!

ان حضرات کی زبان پر جو کلمۂ حق جاری ہوا، اور جس پر انھوں نے اپنی جان شیریں قربان کر دی، اس نے بلاشبہ حق اور سچائی کو بہت زیادہ فائدہ پہونچایا۔

ضمیروں میں خلش پیدا ہوئی۔

سوئے ہوئے قلوب جاگ گئے۔

کیا تم نہیں جانتے کہ وہ حسینؓ کی شہادت تھی جس نے دولتِ سفیانیہ کا چراغ گل کر دیا۔

کیا تمھیں نہیں معلوم وہ زید کا قتل تھا جس نے دولتِ مروانیہ کو بے نام و نشان کر دیا

٭ ٭ ٭

یہ حضرات کامیاب ہو جاتے، اور غالب آجاتے، تو شاید حالات کچھ دوسرے ہوتے، اور انہیں ناخوشگوار حالات سے سابقہ ہوتا، اور لوگ ہوا و ہوس کے زیر اثر اختلافات کرنے لگتے، جیسے امامت علی بن ابی طالبؑ جیسے فقیہہ صحابہ سے انہوں نے کیا، ان کے حکم سے سرتابی کی اور شرارت پر آمادہ ہو گئے۔

کیا تمہیں نہیں معلوم کہ حضرت علیؓ کے بارے میں (امیر) معاویہ نے کیسی کیسی تعریض اور طعن سے بھری ہوئی باتیں کیں؟ اور ان کی ذات گرامی پر کیسی کیسی ناروا اور خلاف واقعہ تہمتیں لگائیں؟

کیا تم نہیں جانتے کہ خوارج نے امام ہدیٰ علی بن ابی طالب کے بارے میں کیسے کیسے ناسزا کلمات کہے؟

اگر ان جیسے متقی اور سراپا رشد و ہدایت کے متعلق بھی یہ باتیں کی جا سکتی ہیں تو مقام غور ہے کہ آخر لوگوں کے لیے اسوۂ اور نمونہ ہم کسے بنائیں گے؟

٭ ٭ ٭

اس موضوع پر بحث و گفت گو کرتے ہوئے، ہمیں اس سلسلۂ حوادث پر بھی نظر ڈالنی پڑے گی، جو تواتر اور تسلسل کے ساتھ جاری رہا، اور بالآخر اس المیہ پر منتہی ہوا، جس نے مسلمانوں کے دلوں کو جھنجھوڑ ڈالا، اور آج کے دن تک ان کے مشاعر پر اثر انداز ہے۔

٭ ٭ ٭

ایک آدمی سوال کر سکتا ہے۔ آخر کیا وجہ تھی کہ امام زید نے اپنے والد اور بھائی اور بھتیجے[1] کا منہاج ترک کر دیا،

---

[1] والد، یعنی امام زین العابدین، بھائی یعنی امام باقر، بھتیجے یعنی امام جعفر صادق (مترجم)

اس سوال کا جواب کسی حد تک گزشتہ صفحات میں ہم دے چکے ہیں، بعض پہلوؤں پر اب روشنی ڈالیں گے۔

امام حسینؑ کے بعد اولاد فاطمہؑ زہراؑ میں صرف زیدؓ کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ انہوں نے بار بار سفر کیا، ان کے بار بار عراق جانے سے عراقیوں کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ آل علی کے لیے جو آل محمدؐ ہے اس کا حق طلب کریں۔ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں خود امام زید نے ان لوگوں کو اپنی حمایت پر اکسایا، البتہ ان کے بار بار کے سفر عراق سے، اہل عراق امویوں کے مظالم اور ان کی سفاکیوں سے زیادہ واقف ہوئے، اور امام زید بھی اپنے قیام عراق میں حجاج بن یوسف کے آثار اور اس کے بعد کے والیوں کے ظلم و ستم سے زیادہ واقف ہوئے۔ خاص طور پر یوسف بن عمر کے مظالم جو ہشام کی طرف سے عراق کا والی تھا، یہ شخص بے انتہا ستم پیشہ اور حد درجہ سنگدل تھا۔ ساتھ ہی ساتھ بدزبان اور دریدہ دہن بھی۔ یہ امام زید اور خالد قسری کے بارے میں برابر نازیبا اور غلط بلکہ من گھڑت باتیں کرتا رہتا تھا، جب ہشام نے امام زید کو حکم دیا کہ عراق یوسف کے پاس جائیں، تو انہوں نے ہشام سے یوسف کی بدزبانی اور ستم پیشگی کی شکایت کی؛ ابن اثیر کا بیان ہے:۔

"جب ہشام نے زیدؓ کو یوسف کے پاس عراق جانے کا حکم دیا، تو انہوں نے کہا:۔

"اگر آپ مجھے اس کے پاس بھیج رہے ہیں تو سن لیں، اب میں اور آپ زندہ ایک دوسرے سے کبھی نہیں مل سکیں گے"[1]

---

[1] الکامل (ابن اثیر) ج ۵، ص ۸۵

اس سے ثابت ہوا کہ امام زید عراق جانا نہیں چاہتے تھے۔ انہیں بہ جبر اس ظالم اور سفاک شخص کے حضور میں بھیجا گیا، اور قاعدہ ہے کہ ظلم اور سفاکی کا دباؤ ایک جری اور باہمت شخص کو آمادہ کار کر ہی دیتا ہے، چنانچہ اس سفر کے دوران میں اہل عراق نے آپ کو اکسایا، تو آپ بھی توجہ سے ان کی بات سننے لگے۔ اہل کوفہ نے بھی خط و کتابت شروع کر دی۔ ان کی باتوں پر بھی آپ نے بھروسہ کر لیا۔

* * *

پھر ان سب باتوں پر مزید، ہشام کا اہانت آمیز برتاؤ، اور اذیت رسانیاں زید جیسا صاحب ہمّت و شجاعت شخص ان باتوں کو برداشت نہیں کر سکتا تھا۔

یہ تھے وہ اسباب جنہوں نے وہ فضا پیدا کر دی کہ آپ حق کی دعوت دیتے ہوئے میدانِ عمل میں اتر آئیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب آپ نے فیصلہ کیا تو آپ کے راستے میں نہ ساتھیوں اور مددگاروں کی قلّت تعداد روک بن سکی، نہ عزیزوں اور دوستوں کی نصیحت زنجیرِ پا بن سکی، لوگ اہل عراق اور خاص کر اہلِ کوفہ کی بے وفائی سے آپ کو متنبہ کرتے اور سمجھاتے رہے۔ مگر آپ نے ایک نہ سُنی جو فیصلہ کر لیا تھا، اس پر پوری عزیمت اور استقلال کے ساتھ قائم رہے۔

* * *

پھر اس موقع پر یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ زید واصل سے مل چکے تھے، اور اس سے آراء معتزلہ پر مذاکرہ کر چکے تھے، اور اعتقادی حیثیت

سے مسلک اعتزال اختیار کر چکے تھے۔ جس کا بنیادی اور متفق علیہ اصول امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔

آپ نے دیکھا "منکر" برسر اقتدار رہے، پس آپ کا یہ فرض تھا کہ معروف کی طرف دعوت دیں اور منکر سے منع کریں۔

واصل نے اس اصول پر اپنے طریقے سے عمل کیا یعنی مختلف مذاہب اور مختلف ملتوں سے مجادلہ کیا اور زید نے اپنے طریقے سے عمل کیا، جو انہیں امام حسینؓ سے وراثت میں ملا تھا۔ یعنی ظالم کے سامنے دو ٹوک بات کہہ دینا۔

یہ بات اس طرح سے ثابت ہے کہ امام زید کا خروج سے مقصد صرف اقامت سنت اور انہدام بدعت اور شر و فساد اور ظلم و ستم سے حکومت اسلامی کو پاک و صاف کر دینا تھا۔

امام زید اور طلبِ خلافت

مدعیٔ خلافت بننے کے شرائط کیا ہیں؟

امامیہ اور زیدیہ کا اختلاف

ایک بحث یہ ہے کہ امام زید نے اپنے لیے دعوت دیتے ہوئے خروج کیا؟ زیدیہ کا قول تو یہی ہے، اور سیاقِ تاریخی سے بھی یہی ثابت ہے، اور خود زید رح کی رائے اس باب میں کہ خلیفہ کیسے ہونا چاہیئے؟ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔

زیدیہ کا دعوٰی ہے کہ زید امام تھے، انہوں نے خروج اس لیے کیا کہ وہ امام تھے، اور امام نصرتِ حق کی دعوت دیتا ہوا میدان میں اترتا ہے۔ اور اپنی رائے کے مطابق ان کی ذات وہ تمام شرطیں پوری کرتی تھی جن کو "شروطِ امامت" کہا جاتا ہے وہ یکے از اولادِ فاطمہ رض تھے اور لوگوں کو اپنی اطاعت کی دعوت دیتے ہوئے انہوں نے خروج کیا۔

⁂ ⁂ ⁂

سیاقِ تاریخی سے بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ انہوں نے اہلِ کوفہ سے بیعت لی، اور یہ بیعت بھی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، ظالموں سے جہاد کمزوروں

کی نصرت، ناداروں کی امداد، مالِ غنیمت کی مساوی تقسیم، ردِّ مظالم اور اعانتِ اہلِ حق پر۔

٭ ٭ ٭

امام جعفر صادق امام زید کے بھتیجے بھی تھے اور ہم عصر بھی، وہ اپنے چچا کا احترام کرتے، اور ان کے بارے میں کلمۂ خیر فرمایا کرتے تھے، دونوں تقریباً ہم عمر بھی تھے۔
مقاتل الطالبین میں مرقوم ہے کہ عبداللہ بن جریر سے مروی ہے کہ:۔
"میں نے جعفر بن محمد (امام جعفر صادق) کو دیکھا کہ وہ زید بن علی زین العابدین کی رکاب سے لگے ہوئے ہیں۔ وہ زین پر بیٹھے ہیں، اور یہ ان کے کپڑے جھاڑ رہے ہیں"۔
یہ واقعہ اگر صحیح ہے تو اس سے دو امور پر روشنی پڑتی ہے:۔
(۱) اپنے چچا امام زید کے لیے، امام جعفر صادق کے دل میں جذبۂ اجلال و اکرام۔
(۲) اپنے بھائی امام باقر کے بعد آلِ حسین میں سربراہی کی حیثیت امام زید ہی کو حاصل تھی، شاید وہ امام جعفر صادق سے عمر میں کچھ بڑے بھی تھے۔ کیونکہ ان کی تاریخ ولادت میں اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق ۷۵ھ ہے، اور دوسری روایت کے مطابق ۸۰ھ ہے اور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کو اس میں رائی برابر بھی تامل نہیں ہو سکتا تھا کہ بزرگ خانہ ان کی تکریم کریں۔ ایسی بات ان پر گراں گزر ہی نہیں سکتی تھی۔
اس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام زید مدعی امامت تھے، اس دعوے کی دلیل گذشتہ سطروں میں پیش کی جا چکی ہے لیکن کتبِ امامیہ میں وارد ہوا ہے کہ سلسلۂ ائمہ میں امام باقر کے بعد امام جعفر صادق اسی طرح مرتبہ امامت پر فائز ہوئے، جس طرح امام زین العابدین کے بعد ان کے صاحبزادے امام باقر فائز ہوئے تھے۔ نیز یہ کہ امامت کا تعلق وصایت اور وراثت سے ہے امام زید نے وہ حق طلب کیا جو ان کا نہیں تھا

وہ اپنے نہیں علویت کے داعی تھے۔ اُس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ استقرار امر سے پہلے اپنے لیے دعوائے امامت کرتے، اور اگر استقرار امر ہو جاتا، تو قطعاً ان کی دعوت امام حقیقی (امام جعفر صادق) کے لیے ہوتی۔ چنانچہ کتاب "الصادق" میں وارد ہُوا ہے۔

"زید علیہ السلام نے اپنے لیے امامت کا دعویٰ نہیں کیا۔ بلکہ لوگوں نے انھیں امام مشہور کر دیا۔ ان کی دعوت تو صرف یہ تھی کہ حق کی نصرت، اور باطل سے جنگ کی جائے، اور زید کی شان اس سے بہت بڑی تھی کہ وہ ایسی چیز طلب کرتے جو ان کی نہیں تھی۔ اگر وہ جنگ میں کامیاب ہو جاتے تو امامت کو اسی جگہ رکھتے جو اس کا اصل مقام تھا بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے لیے امامت کا دعویٰ کیا تھا، لیکن یہ بات واضح طور پر غلط ہے، اس لیے کہ امام جعفر صادق بنو امیہ کی آزار رسانیوں کے باعث زید کے خروج کو اپنی طرف منسوب کر کے مامون و محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، ورنہ وہ اور ان کے شیعہ ہدفِ ستم بن جاتے"[1]

اسی کتاب میں مزید مرقوم ہے :۔

"زید کے اکبار نہضت کا ثبوت یہ ہے کہ امام جعفر صادق اس حادثۂ ہائلہ پر روئے، ان کے ساتھیوں نے مقتولین کے خاندانوں کی مالی مدد کی جن لوگوں نے ان کی امداد و اعانت سے گریز اور تخلف کیا تھا ان سے بیزاری کا اظہار فرمایا"۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات امامیہ اگرچہ امام زید کا اجلال و

---

[1] "الصادق" للشیخ محمد حسین المظفری ج ۱، ص ۴۹

احترام کرتے، اور اُن کے جذبۂ شہادت کو سراہتے ہیں۔ اور اس کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ امام ابوعبداللہ جعفر صادق نے ان کی اس فدائیت، جذبۂ جہاد، اور کردار کی تعریف وثنا فرمائی۔ لیکن اس سے قطعی انکار کرتے ہیں کہ امام زید نے اپنے لیے دعوائے امامت کیا۔ بلکہ امام جعفر صادق کی تعریف وثنا سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ زید نے اپنے لیے دعوائے امامت نہیں کیا، ورنہ امام جعفر صادق ان کے لیے دعا کیوں؟ اور ان کی تعریف وثنا کیوں فرماتے؟

وہ کہتے ہیں امام جعفر صادق، امام زید کی دعوت سے پورے طور پر متفق تھے نہ صرف متفق تھے بلکہ ان کے ساتھیوں اور مددگاروں کو "مومنین" کے نام سے یاد کرتے، اور مخالفین کو "کافرین" کہہ کر پکارتے تھے، یہی دلیل اس بات کی ہے کہ زید کی دعوت اپنے لیے نہیں تھی، ان کے لیے تھی، اور وہ جو ان کی نصرت کرنے والوں اور مددگاروں کو مومنین کے نام سے یاد کرتے ہیں تو اس لیے انہوں نے امام حق کی نصرت کی تھی۔

اس قضیے کی منطقی دلیل یہ ہے کہ ہم اسے تسلیم کرلیں کہ:-

٭ امام زید رضی اللہ عنہ نے ایک مجاہد کی حیثیت سے ظلم وجور کے خلاف خروج کیا؛

٭ وہ داعی الی الحق تھے۔

٭ جب تک استقرار امر، استیلاء علی البلاد، اور حکومت پر قبضہ نہ ہو جاتا انہوں نے اپنے تئیں امام کی حیثیت سے پیش نہیں کیا۔

؎ اس وقت تک ان کی دعوت خلافت کے لیے تھی، یا اس شخص کے لیے جسے وہ امام سمجھتے تھے؎

؎ ؎ ؎

لیکن ہمارے نزدیک بات اس طرح نہیں ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ امام زید نے ساری تیاریاں اپنے لیے کی تھیں کسی دوسرے کے لیے نہیں، اس لیے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ امام کے لیے لازمی ہے کہ وہ اپنی طرف دعوت دیتا ہوا خروج کرے، اور انہوں نے خروج کیا بس وہ اس کے سزاوار تھے کہ امام کہے جائیں۔

علاوہ ازیں امام زید کی یہ رائے بھی تھی کہ امامت موروثی نہیں ہوتی۔ اور امام زید کی یہ رائے کہ امامت موروثی نہیں ہوتی اسی بنیاد پر وہ امامت مفضول کے قائل تھے؎

اور وہ لوگ جو امام زید کی امامت سے انکار کرتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ کامیابی کی صورت میں وہ امر خلافت اپنے علاوہ دوسرے شخص یعنی اپنے بھتیجے امام جعفر صادق کو سونپ دیں گے۔

؎ یعنی امام جعفر صادق۔ ؎ امامت مفضول کے جواز کے امام زید قائل تھے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ اگرچہ وہ حضرت علی کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام لوگوں سے افضل مانتے تھے۔ لیکن اس کے قائل تھے کہ اگر حالات و مصالح ملی کا تقاضا ہو تو یہ بھی جائز ہے کہ افضل کی موجودگی اور زندگی میں مفضول یعنی جو مرتبے میں افضل سے کم ہو امامت پر فائز ہو جائے۔ چنانچہ وہ حضرت علی کو افضل ماننے کے باوجود حضرت ابوبکر اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو بالکل جائز اور برحق خیال کرتے تھے۔ (مترجم)

لیکن یہ لوگ دو باتوں کو فراموش کر دیتے ہیں۔

(۱) یہ کہ امام زید کا عقیدہ تھا کہ امامت کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کا ذکر وصف کے ساتھ کیا ہے نہ کہ اسم کے ساتھ!

(۲) امام کے لیے واجب ہے کہ اپنی طرف دعوت دیتا ہوا خروج کرے۔

اگر ان دونوں حقائق سے انکار کیا جا سکتا ہے تو بے شک اس سے بھی انکار کیا جا سکتا ہے کہ امام زید کی طرف نفی طلب امامت درست ہے۔

بظاہر ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرات امامیہ مذکورہ ہر دو حقائق کو تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ان کا اعتقاد ہے کہ امام زید کی رائے یہ تھی کہ امامت شخصی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ باعتبار اوصاف!

امامیہ کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ ہر امام اپنے بعد آنے والے امام کے لیے وصیت کر جاتا ہے۔ اور امام باقر کے لیے ان کے والد امام زین العابدین نے وصیت کی تھی اور امام باقر نے اپنے صاحبزادے امام جعفر صادق کے لیے وصیت فرمائی تھی۔

لیکن از روئے تحقیق ہماری رائے یہ ہے کہ مذکورہ دونوں حقائق کی نسبت امام زید کی طرف صحیح ہے۔ اور وہ مدعی امامت کی حیثیت سے میدان میں آئے تھے۔

علم امام زید

علوم اسلامیہ، علوم عقائد اور علوم فرق اسلامیہ پر ایک نظر

امام زید اور واصل بن عطاء کی ملاقات

امام زید کے جملہ معاصرین اس بات پر متفق ہیں کہ صاحب موصوف علم و فضل میں یگانہ شخصیت کے حامل تھے، مختلف علوم اسلامیہ پر ان کی گہری اور وسیع نظر تھی۔ علم قرأت اور تمام علوم قرآن میں وہ تخصص رکھتے تھے۔ ناسخ و منسوخ کے عالم تھے، ان کا شمار علماء عقائد میں ہوتا تھا۔ ان کے مخصوص آراء تھے جو تفسیر عقاید اسلامیہ میں بطور سند کے پیش کیے جاتے ہیں۔ فرق مختلفہ اسلامیہ کے اقوال و افکار سے بھی انہیں مکمل واقفیت تھی۔ چنانچہ المرتضیٰ المصنف "المینۃ و الامل" نے آپ کو شیخ وقت مانا ہے۔ علم فقہ پر بھی امام زید کو کامل دسترس تھی، حدیث آل بیت کے راوی ثقہ تھے، کوفے میں شیوخ فقہ نے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ چنانچہ روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے دو سال تک آپ سے کسب علم کیا۔ کتاب روض النضیر میں امام ابوحنیفہ

سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ۔

" میں نے زید بن علی کی زیارت کی ۔ بلاشبہ وہ اپنے وقت کے سب سے بڑے فقیہہ تھے ۔ سب سے بڑے عالم تھے ۔ بے انتہا حاضر جواب تھے ٹیڑھے سے ٹیڑھے مسئلے کو پانی کر دیتے تھے " ۔

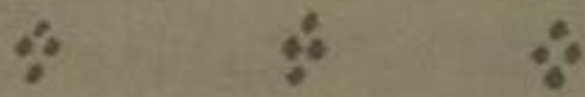
عبداللہ بن حسن بن حسن بڑے پایہ کے بزرگ تھے ۔ ان کا شمار اکابر آل بیت میں ہوتا ہے ۔ وہ امام زید کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں ۔

" زید کا سا فرد یگانہ میں نے کوئی نہیں دیکھا ۔ آلِ بیت میں نہ آلِ بیت کے علاوہ کہیں اور " ۔

اور یہ شہادت دینے والے عبداللہ بن حسن وہ بزرگ ہیں جو امام ابو حنیفہ کے شیخ ہیں ، اور محمد نفس ذکیہ کے شیخ ہیں جنہوں نے مدینے میں خروج کیا تھا ، اور ابراہیم کے شیخ ہیں جنہوں نے عراق میں خروج کیا تھا۔[1]

امام علی رضا جو خلیفہ مامون رشید کے زمانے میں تھے ۔ فرماتے ہیں :-

" زید بن علی زین العابدین علماء آل محمدؐ میں ممتاز درجہ رکھتے تھے "[2]

۞ ۞ ۞

زید بن علیؓ کے اجلال و اکرام اور احترام و عظمت پر جس طرح علماء متفق ہیں کسی اور پر کبھی نہیں ہوئے ، اہل السنت ، مرجئہ ، معتزلہ ، شیعہ سب ان کی امامت

---

[1] یہ نفس رضیہ کے نام سے پکارتے جاتے تھے ۔ عباسیوں نے ان دونوں کے اور ان کے خاندان یعنی خاندانِ نبوت کے خلاف ایک مستقل محرچہ قائم کر لیا تھا ۔

[2] مناقب الصادق ۔ ص ۵۰

علم کے قائل ہیں، وہ علم فقہ میں حجت تھے۔ حلال و حرام کا علم سب سے زیادہ جانتے تھے وقت کے عباد اور زہاد اس امر پر متفق ہیں کہ:۔

"امام زید اپنے علم و خُلق میں بے نظیر تھے۔"

مقاتل الطالبین میں وارد ہوا ہے:۔

"مرجیہ اور اہل نسک امام زید کے برابر کسی اور کو نہیں مانتے۔"[1]

طغیان اموی کے خلاف امام زید کی بغاوت کو علماء، اہل علم، زہاد اور خاصان خدا کی بغاوت قرار دیتے ہیں حتیٰ کہ بعض مورخین بیان کرتے ہیں کہ امام زید کی رفاقت میں امویوں سے جن لوگوں نے مقاتلہ کیا، ان میں خاصی تعداد فقیہوں اور قاریوں کی تھی جنہیں امور دنیادی سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ تو امام زید کے خروج اور بغاوت کے بارے میں یہاں تک فرماتے ہیں۔

"امام زید کا خروج امویوں کے خلاف ویسا ہی تھا جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خروج بدر کے دن!"

امام ابوحنیفہ کا یہ قول سن کر بیان کیا جاتا ہے کہ کسی شخص نے سوال کیا۔

"پھر آپ نے عملی طور پر امام زید کا ساتھ کیوں نہیں دیا؟"

اس اعتراض کے جواب میں امام ابوحنیفہ نے فرمایا:۔

"میں تو ایسا کرتا لیکن مجبوری تھی میرے پاس لوگوں کی امانتیں تھیں، وہ میں نے

---

[1] مناقب ابی حنیفہ، لابن البزازی ج ۱، ص ۵۵

ابی لیلیٰ کو سونپنا چاہیں، لیکن انہوں نے قبول نہیں کیں۔"

ایک اور روایت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے جواب دیا۔

"اگر میں یہ جانتا کہ لوگ انہیں اس طرح چھوڑ نہیں دیں گے جس طرح امام حسینؓ کو چھوڑ دیا تھا تو یقیناً میں ان کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرتا لیکن میں نے ان کی مالی اعانت کی۔"

چنانچہ امام ابوحنیفہ نے دس ہزار درہم امام زید کی خدمت میں روانہ کیے اور قاصد سے فرمایا:۔

"امام صاحب سے میرا عذر بیان کر دینا۔"[1]

امام ابوحنیفہ کی یہی خدمتیں اور رفاقتیں تھیں جن سے متاثر ہو کر امام جعفر صادق کہہ اٹھے تھے:۔

"اللہ تعالیٰ ابوحنیفہ پر رحم کرے۔ زیدؓ کی مدد کر کے انہوں نے ثابت کر دیا کہ وہ ہم سے کتنا زیادہ لگاؤ رکھتے ہیں۔"[2]

امام زید فقہا اور محدثین کے طبقے میں بہت زیادہ ثقہ مانے جاتے تھے۔ اس لیے کہ وہ بہت بڑے فقیہہ اور محدث تھے، اور یہی وجہ تھی کہ ان کے ساتھ کے اکثر مجاہدین اسی طبقے اور گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

سفیان ثوری، جو کوفے کے بہت بڑے فقیہہ اور واعظ تھے، جب امام

---

[1] مناقب ابی حنیفہ [2] مقاتل الطالبین ص ۴۶

زید کا ذکر کرتے تو رونے لگتے اور فرماتے :۔
"زیدؓ کے ساتھ علم و تقویٰ بھی رخصت ہو گیا۔"

* * *

امام زید کے ساتھی مجاہدوں میں جہاں فقہاء، زہاد، قراء، محدثین اور علماء تھے وہاں بعض قضاۃ بھی تھے۔
چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بغاوت صرف امام زید کی نہ تھی۔ فقیہوں، محدثوں، قاریوں اور اصحاب زہد و تقویٰ کی بھی تھی۔
امام زید کا علم چار عناصر کی طرف راجع ہوتا ہے۔

۱۔ صفات
۲۔ شیوخ
۳۔ عمل
۴۔ عہد

اب ان موضوعات پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

صفاتِ امام زید

اقدارِ اسلامی صفاتِ عالیہ اور اخلاق و اخلاص کا مجموعہ

زید کے بارے میں معاصرین کی رائے

امام زید ان تمام صفات سے متصف تھے جو آلِ علی بن ابی طالب کا حصّہ بن چکے ہیں۔ یہ علمی اور خلقی صفات موروثی طور پر اس بزرگ و برتر خاندان میں شامل ہیں، ان حضرات کے نفوس میں اخلاقِ نبوی اسی طرح جاری و ساری تھا جس طرح ان کی رگوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا طاہر اور زکی خون دوڑ رہا تھا۔ ائمہ آلِ بیت میں سے کوئی امام ایسا نہیں گزرا ہے جس میں محمدؐ اور علیؓ کی شخصیت اور ہمت کا پرتو نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ ائمہ آلِ بیت اپنے معاصرین کی نگاہ میں مرقعِ اجلال و اکرام رہا کیے ہیں، چاہے یہ معاصرین شیعہ ہوں یا غیر شیعہ، امام ابو حنیفہ کہا کرتے تھے :-

"میں امام جعفر صادق میں علمِ عالی اور خلقِ سالی کے سوا کچھ نہیں پاتا۔"

مالکؒ امام جعفر صادق کے بارے میں فرمایا کرتے تھے۔

"مدینے میں ان جیسا کوئی دوسرا نہ تھا۔ میں نے جب بھی انہیں دیکھا، یا

روزے دار پایا، نماز پڑھتے ہوئے یا قرآن کریم کی تلاوت کرتے، اور زیدؒ کا حال تو یہ تھا کہ جب انہوں نے خروج کیا تو ان کا اصل اسلحہ فقہا اور قراء کا گروہ تھا۔"

☆ ☆ ☆

امام زید کا جہاں تک تعلق ہے ان کی ذاتِ گرامی بھی مجموعۂ صفاتِ نبوی و علوی تھی۔ کیونکہ ان کی تربیت امام زین العابدین نے کی تھی، یہی وجہ تھی کہ وہ بہت بڑے عالم اور بہت بڑے مجاہد تھے۔

اگر امام زید کی صفات پر ایک نظر ڈالی جائے تو ان کا تجزیہ اس طرح کیا جا سکتا ہے:۔

اخلاص

ایمان کے اعلیٰ درجات میں اخلاص کا شمار ہوتا ہے۔ اخلاص سے زیادہ قلب کو روشن اور منور کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔

اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے امام زید کو اخلاص کی دولت فراواں سے مالا مال کیا تھا۔

علم کے ساتھ ان کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ اس کے حصول کے لیے سفر کی کٹھنائیاں برداشت کیں، اور مختلف علوم ان کے اصل مرکزوں پر جا کر حاصل کئے انہوں نے علم فروع اپنے گھر میں اور مدینے میں حاصل کیا۔ علم فرق حاصل کرنے کے لیے انہوں نے بصرے کا سفر کیا، جو فرق اسلامیہ مختلفہ کا وطن تھا۔ علم کی لگن اس درجہ تھی کہ واصل بن عطاء سے مذاکرہ کرنے میں انہوں نے اپنی ہیٹی نہیں سمجھی

اگرچہ ان کے تمام افکار و آراء سے وہ متفق نہیں تھے۔

امام زید کے ثمرات اخلاص کا بھلا ثمرہ تقویٰ تھا، یہ تقویٰ ہی تھا، وہ خوف خدا سے ہمیشہ لرزہ براندام رہا کرتے تھے، ان کے ایک ہم عصر کا بیان ہے:۔

"میں نے امام زید کو مدینے میں دیکھا۔ ابھی وہ نوجوان تھے۔ لیکن عالم یہ تھا کہ ذکرِ الٰہی پر غش کھا جاتے۔"

نیز یہ کہ:۔

"زید بن علی زین العابدین نے اللہ تعالیٰ کے محارم سے ہوش سنبھالنے کے بعد ہی سے کوئی تعلق نہیں رکھا۔"[1]

امام زید اللہ تعالیٰ کے تقوے اور طاعت کے درمیان ہمیشہ ربط قائم رکھتے تھے۔ اسی طرح خلقِ خدا کی محبت اور طاعت میں بھی وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"جس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اس نے مخلوقِ خدا سے بھی رشتہ رکھا۔"

یہ بھی امام زید کے اخلاص ہی کا کرشمہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے انتشار کو وحدت سے بدلنے کے لئے ساعی رہا کرتے تھے، اور ان کی اصلاحِ احوال کے درپے رہتے تھے۔

اخلاقِ عالی بھی اخلاص ہی کا ایک پہلو ہے، یہ صفت بھی امام زید میں بدرجۂ اتم پائی جاتی تھی، اپنے ابنِ عم عبداللہ بن حسن بن حسن سے کسی بات پر وہ جھگڑ پڑے، بات امام زید کی والدہ تک پہنچی، جو سندھ کی رہنے والی یعنی غیر عرب تھیں۔ انھوں نے جواباً امّ عبداللہ پر کچھ تعریض کر دی۔ لیکن بعد میں نادم ہوئے، اور یہ ندامت اس

---

[1] مقاتل الطالبین ص ۱۲۸

درجہ طاری ہوئی کہ اپنے ابنِ عم کے حق میں اپنے جملہ حقوق سے دستبردار ہو گئے۔

نورِ اخلاص ان کے چہرے، ان کے قول، ان کے عمل سے ہویدا تھا ان کے ایک ہمعصر کا بیان ہے۔

"میں مدینے گیا جب بھی زید بن علی زین العابدین کے بارے میں کسی سے میں نے سوال کیا تو بس ایک ہی جواب ملا:۔

"وہ قرآن کے حلیف ہیں"[1]

شجاعت

امام زید کی شجاعت بھی درجۂ کمال پر پہونچی ہوئی تھی، ان کے کردار جری کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ عین میدانِ جنگ میں بعض فتنہ طرازوں نے ان سے ابوبکرؓ و عمرؓ کے لیے برآت کا اظہار کرنا چاہا، لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا، اور اس انکار کی قیمت یہ دی کہ ان کی نصرت و اعانت سے محروم جانا گوارا کر لیا، جو حق کا طالب ہو وہ باطل سے کبھی اور کسی حالت میں سمجھوتہ نہیں کر سکتا۔

بے خوفی اور بے فکری کا یہ عالم تھا کہ تین سو ساتھیوں کو لے کر پندرہ ہزار کے مقابلے میں میدانِ جنگ میں اُتر آئے، جیسا اہلِ بدر نے کیا تھا۔ اور یہ چھوٹی سی جماعت، اپنے سے بہت بڑی جماعت کے لیے تیرِ قضا بن گئی۔ اور اگر ایک تیر نے اس مردِ جری کا کام تمام نہ کر دیا ہوتا تو اس کی فتح و کامرانی یقینی تھی۔

لیکن شاید خدائے بزرگ و برتر کو منظور نہیں تھا کہ امویوں کا استیصال زیدؓ

---

[1] مقاتل الطالبین، ص ۱۳۰

بجیسے مرو یار سا کے ہاتھوں ہو، اگر دولت امویہ کا خاتمہ ان کے ہاتھوں ہوا ہوتا، تو انتقام کی اس تلوار سے وہ بچ جاتے جو عباسیوں نے ان پر چلائی۔ نہ وہ عباسیوں کی طرح ان کی قبریں کھودتے، نہ وہ ابو العباس سفاح کی طرح خون آشام ثابت ہوتے لٰہذا اللہ نے یہ بات مؤخر کر دی کہ ظالموں کا خاتمہ ظالموں ہی کے ہاتھوں ہو جیسا کہ وہ فرماتا ہے :۔

وکذلک نولی بعض الظالمین بعضا بما کانو یکسبون

شجاعت، اور مظلوم کی حمایت میں تن کر کھڑا ہو جانا لازم و ملزوم ہیں، یہ بات امام زیدؓ میں بدرجۂ اتم پائی جاتی تھی۔ وہ ظالموں کے ظلم سے سخت بیزار تھے اس چیز نے انہیں بہت زیادہ حساس بنا دیا تھا۔ آل بیت پر جو مظالم ہوتے تھے ان کی وہ زیادہ پروا نہیں کرتے تھے۔ اس لیے کہ ان کی تلافی تو اس تکریم و تعظیم سے ہو جاتی تھی جو عوام کے دلوں میں ان کے لیے پائی جاتی تھی۔ لیکن دوسرے لوگ جو آل بیت سے تعلق نہیں رکھتے تھے جب نشانۂ ظلم و ستم بنتے تھے، تو وہ بے کل ہو جاتے تھے، اور۔ اس حکومت کے ہاتھوں عوام تختۂ مشق جور و جفا بنتے ہی رہتے تھے۔

یہ باتیں دیکھ دیکھ کر ان کا دل کڑھتا تھا، اور وہ اس حکومت سے جنگ آزما ہونے کے لیے سوچنے لگے" تھے۔

صبر

جو شخص یہ چاہتا ہے کہ ظلم کرنے والے عدل کا راستہ اختیار کر لیں۔ اس کے

لیے لازم ہے کہ صبر کو اپنا شعار بنائے۔ کیونکہ صبر ایک طرح کا مجاہدہ ہے، صبر اور جزع باہم نقیض ہیں، صبر اور فزع ایک دوسرے کی ضد ہیں، جو شجاعت صبر کے بغیر ہو تہوّر ہے، اور اندفاع ہے۔ تہوّر اور شجاعت دو مختلف حقیقتیں ہیں، صبر کے معنیٰ ہیں شدائد کا تحمّل، ضبطِ نفس، اغیر پسندیدہ، ناخوشگوار اور تلخ باتوں کا عدم اندفاع۔

یہ تمام خصائل امام زید میں پورے طور پر موجود تھے۔ جب وہ نادانوں کی تلخ اور ترش باتیں سنتے تو ضبطِ نفس سے کام لیتے۔

ایک مرتبہ کسی شخص نے آپ کو بُرا بھلا کہا، سب کچھ سن کر جواب میں آپ نے فرمایا:۔

"مجھ جیسا شخص تمہاری ایسی باتیں تو زبان سے نہیں نکال سکتا!"

اس پر ایک شخص نے جو ذریت عمرؓ بن خطاب میں سے تھا، امام زید کی حمایت کرتے ہوئے کہا:۔

"خدا کی قسم زید تجھ سے تیرے باپ سے تیری ماں سے کہیں بہتر ہیں"۔

پھر اس نے ہاتھ میں چند کنکریاں لیں، اور انہیں پھینکتے ہوئے کہا:۔

"خدا کی قسم ہم تو (ان باتوں پر) صبر نہیں کر سکتے!"

ذریت عمرؓ کے اس فرد کا انداز دیکھ کر ہمیں عمر رضی اللہ عنہ کا وہ اشتعال اور غیظ و غضب یاد آجاتا ہے جس کا مظاہرہ وہ حق کے لیے کیا کرتے تھے، بلا تشبیہ گویا اس پر ضبطِ نفس کے اعتبار سے زید سُنّتِ نبیؐ پر عامل تھے اور یہ عمری اپنے جدِ بزرگوار عمرؓ کے طرز پر عامل تھا۔

⁂ ⁂ ⁂

امام زید حقیقتِ صبر سے خوب واقف تھے، اور اپنے اتباع کو اسی کی دعوت دیا کرتے تھے۔ ان کی انگشتری پر جو الفاظ کندہ تھے یہ تھے :۔
"صبر کر، اجر پائے گا"

فکرِ عالی

امام زید کو اپنی والدہ سے جو سندھ کی رہنے والی تھیں، فہم و فراست غور و فکر اور دانش و ذکا کا مادّہ ملا تھا، یہ وہ خصائص ہیں جن کی بنا پر اہلِ ہند مشہور ہیں، اور والد سے وراثت میں جو چیزیں ملی تھیں، عقل و خرد، فکرِ ملہم اور نفسِ مستقیم عمل اور خیال کی ہم آہنگی اور استقصاء فکری۔

چنانچہ جب ہم امام زید کی حیاتِ گرامی پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں فہم و دانش، اور فکر و شعور کے لحاظ سے وہ یکتا تھے، حافظہ اس غضب کا پایا تھا کہ جو پڑھا اور سُنا زبانی یاد ہو گیا وہ اپنے والد، بھائی اور جمیع آلِ بیت سے روایتِ حدیث کیا کرتے تھے۔ ان کے والد ان تمام تابعین سے روایت کیا کرتے تھے جو مدینہ میں تھے، اور اکثر تابعین مدینے ہی میں تھے۔ مدینہ درحقیقت علمِ نبویؐ کا گھر بن گیا تھا۔ زید نے یہ سب کچھ سیکھا، اور پڑھا۔ پھر دوسروں کو سکھایا اور پڑھایا ان کے شاگردوں میں اعاظم فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہ وغیرہ نظر آتے ہیں۔

* * *

امام زید کی فکرِ عالی کے رُوح پرور مظاہر اس وقت نظر آتے تھے۔ جب وہ وقائع کی تعلیل، اور اسباب و مسبّب کے مابین رابطہ قائم کرتے تھے، یہ

ان کی فہم علمی کے مخصوص ترین اوصاف اور وعی فکری کے زبردست مظاہر ہیں۔
شہرستانی نے امام زید کی رائے اس میں نقل کی ہے کہ وہ تفضیل علی پر اعتقاد جازم رکھنے کے باوجود، امامت ابوبکرؓ و عمرؓ کے کیوں قائل تھے، چنانچہ "الملل والنحل" کی عبارت یہ ہے :-

"امام زید کا مذہب یہ تھا کہ افضل کی موجودگی میں، مفضول کی امامت جائز ہے، وہ فرماتے ہیں :-
"علی بن ابی طالبؑ صحابہ میں سب سے افضل تھے۔ البتہ مصالح ملّی کے باعث خلافت ابوبکرؓ و عمرؓ کو تفویض کر دی گئی۔ اس مصلحت میں ایک قاعدہ دینیہ بھی کارفرما تھا کہ شورش اور سرکشی کا امکان باقی نہ رہے نیز قلوب عامہ کی تسکین بھی پیش نظر تھی۔
بات یہ تھی کہ عہد نبوت میں جو جنگیں برپا ہوئی تھیں، انہیں گزرے ہوئے ابھی کچھ زیادہ مدت نہیں گزری تھی اور ... امیرالمومنین علی علیہ السلام کی شمشیر آبدار سے صنادید قریش کے قطرات خون اب تک گویا ٹپک رہے تھے، بہت سے لوگوں کے دلوں میں ان کے خلاف انتقام اور غم و غصہ کی چنگاریاں اب تک سلگ رہی تھیں۔
ان حالات میں اگر حضرت علیؓ خلیفہ بنا دیے جاتے تو بہت سے قلوب پورے طور پر ان کی جانب مائل نہ

ہوتے، کافی لوگ ایسے تھے جو صدقِ دل سے ان کی اطاعت نہ کرتے، لہٰذا مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے بجائے اس شخص کو یہ ذمہ داری سونپی جائے جو نرم خو بھی، تو و وہ اور عمر میں بڑا ہونے کے باعث زیادہ قابلِ قبول ہو نیز سبقت فی الاسلام، اور ذاتِ رسالت مآب سے قربِ خصوصی رکھنے کے اعتبار سے بھی ممتاز ہو۔ لہٰذا یہ بالکل جائز ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کو امام بنا لیا جائے اس کے احکام کی اطاعت کی جائے، اور اس کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیا جائے۔[1]

؎ ؎ ؎

امام زید کی مذکورہ رائے سے اندازہ ہوتا ہے کہ تعلیل وقائع پر انھیں کیسی قدرت تھی اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی یہ رائے ایسی ہے جس پر کوئی قدح نہیں کی جا سکتی، نہ جس کے تسلیم کر لینے سے ایمان میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہے۔

فصاحت

زید کی جس گھرانے میں پرورش اور تربیت ہوئی تھی، وہ گھرانا تھا نبیؐ اور علیؓ کا۔۔۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جوامع کلم عطا کئے گئے تھے۔ آپؐ فصل خطاب سے سرفراز تھے، فصاحت و بلاغت میں سارے ملک عرب میں کوئی کا ہمّ مقابل

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱، ص ۲۰۹

نہیں تھا۔

اسی طرح علی ابن ابی طالب بہت بڑے خطیب تھے، اسلام میں سب سے زیادہ بلیغ اور فصیح خطبات کے اعتبار سے وہ فردِ فرید تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم کے بعد انہی کی زبان و بیان کا درجہ تھا۔ انہوں نے ابوبکر صدیق رضؓ کی وفات پر جو خطبہ دیا تھا اس کے بارے میں تمام نقاد متفق ہیں کہ کلامِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ سب سے زیادہ بلیغ خطبہ تھا، ابوبکر باقلانی نے اپنی کتاب "اعجاز القرآن" میں وہ سارے کا سارا نقل کر دیا ہے۔ علماءِ آلِ بیت از اولادِ علی کے پاس خطبات کا جو مجموعہ تھا اس میں بھی یہ موجود تھا، اور متوارث طور پر چلا آ رہا تھا۔ اس کا خلاصہ شریف رضی نے اپنی ترتیب دی ہوئی کتاب "نہج البلاغۃ" میں بھی دیا ہے۔

یہ بات بے اندیشۂ تردید کہی جا سکتی ہے کہ فصاحتِ لسان، اور جودتِ بیان اہلِ بیتِ طاہر کا حصہ خاص طور پر اس لیے بھی کہ یہ لوگ مدینہ ہی میں رہے اور عجمیت کے اثرات ان پر ذرا بھی نہ پڑنے پائے۔

حضرت زیدؓ سو وہ تو حسنِ بیان کے امیر تھے۔

حصری کی کتاب "زہر الآداب" میں وارد ہوا ہے کہ جعفر بن حسن، بن حسن ابن علی اور امام زید کے مابین ایک وصیت کے بارے میں منازعت ہوئی، ان دونوں بزرگوں کی فصیح و بلیغ باتیں سننے کے لیے لوگ جمع ہو گئے۔ کوئی ایک کے کلمات والفاظ بر زبان یاد کر لیتا، کوئی دوسرے کے، پھر انہوں نے ان کے الفاظ و کلمات لکھ لیے، اور انہیں اس طرح رٹا کرتے تھے جیسے کوئی فرض کی باتیں یا نادر شعر یاد کر لیا کرتا ہے[۱]۔

[۱] زہر الآداب ج ۱ ص ۲۷

ہشام، امام زید کی جس چیز سے بہت زیادہ خائف اور دہشت زدہ تھا وہ ان کی قوتِ بیان اور تاثیر کلام تھی، چنانچہ اس نے والی عراق کو جب وہ کوفہ تشریف لے گئے تھے، فرمان بھیجا تھا۔

"اہلِ کوفہ کو اس بات سے سختی کے ساتھ منع کر دو کہ وہ زید بن علی زین العابدین کی مجلس میں نہ حاضر ہوا کریں ان کی زبان میں تلوار سے زیادہ کاٹ ہے، اور نوکِ سناں کی چبھن، ان کے کلام کی بلاغت سحر و کہانت ہے۔"[1]

قوّتِ فراست

وہ لوگ جو فکری، سیاسی، یا اجتماعی قیادت کے حامل ہوتے ہیں، ضروری ہے کہ وہ غیر معمولی فراست کے حامل ہوں، تاکہ بر وقت ادراکِ امور کر سکیں۔

امام زید کے احوال اور واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوی الفراست اور ذکی الحس تھے۔ قوتِ فراست کی تکوین قوتِ عقل، کثرتِ تجارب اور قوتِ احساس سے ہوتی ہے۔ اور یہ تمام صفات امام زید میں بدرجۂ کمال موجود تھے۔ وہ عمیق التفکر، کثیر الاستصقاء اور شدید الحس تھے، ان کا تجربہ بہت وسیع تھا، امور و احوال سے وہ ہر وقت باخبر رہتے تھے۔ وہ بات کی تہ تک فوراً پہونچ جاتے تھے کسی میدان میں بھی ان کی فراست ٹھوکر نہیں کھاتی تھی۔

---

[1] زہر الآداب ج ۱، ص ۷۲

کہا جا سکتا ہے کہ امام زید اگر اتنے ہی قوی الفراست تھے تو انہوں نے اہل عراق پر بھروسہ کیوں کر لیا جب کہ ان کے عزیزوں، رشتے داروں، اور دوستوں نے اہل عراق کے غدر اور بے وفائی سے متنبہ بھی کیا تھا، اور خود انہیں بھی اہل عراق کی تاریخ ماضی کا بخوبی علم تھا؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں کی فراست کی خطا نہیں تھی، انہوں نے اہل عراق کے غدر اور بے وفائی سے احتیاط بھی برتی، ان لوگوں سے مسجد میں بیعت لی وہ جانتے تھے اس کے باوجود یہ لوگ ساتھ چھوڑ جائیں گے۔ لیکن انہیں اس کا احساس بھی تھا کہ ذلیل ہو کر زندہ رہنے سے، میدانِ قتال میں جان دے دینا زیادہ بہتر ہے۔

ہیبت

زید رضی اللہ عنہ کو خدا نے ہیبت و صولت سے سرفراز فرمایا تھا، خدا نے انہیں جس طرح دولت عقل سے مالا مال کیا تھا۔ اسی طرح جسمانی اعتبار سے بھی وہ تنومند اور رعب داب والے آدمی تھے، ان کی جہابت ایک لشکر گراں کا حکم رکھتی تھی جب وہ میدانِ قتال میں اُترے تو ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ان کے دادا علی بن ابی طالب میدانِ جہاد میں اتر رہے ہیں، اہل شام ان کے سامنے سے اسی طرح راہ فرار اختیار کر رہے تھے جیسے حضرت علی مرتضیٰ کے مقابلے میں انہیں راہ فرار اختیار کرنا پڑی تھی، جنگ کے میدان میں بھی ان کی وہشت کا یہ عالم تھا کہ اشقیاء نے جب دیکھا کہ شمشیر زنی سے وہ اس مردِ مجاہد اور اس کے مٹھی بھر ساتھیوں کو زیر نہیں

کر رکھے تھے تو سامنے سے ہٹ گئے، اور دُور جا کر تیروں کا مینہ برسانا شروع کر دیا گویا وہ ان کی ہیبت صوری اور سطوت روحی سے دوری اختیار کر رہے تھے۔

٭ ٭ ٭

کتاب زہر الآداب میں مرقوم ہے کہ ایک ہاشمی نے بیان کیا۔

"ہم امام باقر کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے۔ ان کے بھائی زید بھی تشریف فرما تھے اتنے میں ایک کوفی شخص آیا۔ اس سے امام باقر نے فرمایا۔

"تمہیں بڑے نادر اور ولولہ انگیز اشعار یاد ہیں، کیا وہ اشعار بھی تمہارے حافظے میں محفوظ ہیں جو ایک انصاری نے اپنے بہادر اور شجاع بھائی کی جرأت و بسالت کی تعریف میں کہے تھے؟"

اس کے جواب میں اس کوفی نے جوش سے بھرے ہوئے وہ اشعار سُنا ڈالے۔

امام باقر نے زید کے کندھے پر ہاتھ رکھا، اور فرمایا:۔

"میرے بھائی یہ سب تمہارے ہی اوصاف ہیں، میں اللہ سے پناہ مانگتا ہوں کہ تم کسی دن قتیل عراق بن جاؤ!"

امام زیدؓ کے شیوخ و اساتذہ

امام زید نے تعلیم و تربیت اپنے والدِ محترم امام علی زین العابدین کے ظلِ عاطفت میں حاصل کی۔ تحصیلِ علم کا یہ سلسلہ بچپن سے لے کر ریعانِ شباب تک جاری رہا۔

امام علی زین العابدین کے انتقال کے بعد تعلیم و تربیت کی ذمہ داری، ان کے برادرِ بزرگ امام باقر پر آگئی۔

بلاشبہ امام زین العابدین نے مدینۂ منورہ کے تابعین کرام سے بھی کسبِ علم کیا تھا لیکن اپنے اس خیال کی تصدیق کے لیے ہم نے کتاب المجموع کی ورق گردانی کی، تو اس میں جو حدیثیں نظر آئیں وہ تمام کی تمام اس طرح ہیں کہ امام زید نے اپنے والد امام زین العابدین سے، انھوں نے اپنے والد امام حسینؓ سے انھوں نے اپنے والد علی بن ابی طالبؓ سے اور انھوں نے اپنے برادرِ والاگہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سند حضرت علیؓ پر آکر موقوف ہو جاتی ہے المجموع کی شرح کرنے والوں نے ان احادیث کی صحت ویسی ہی تسلیم کی ہے جیسی

اہل السنت کی کتب معروفہ بخاری و مسلم، اور سنن ابی داؤد و نسائی وغیرہ ہیں۔

٭ ٭ ٭

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ آیا امام زین العابدین نے صرف امام حسینؓ سے اور امام حسین نے صرف حضرت علی ہی سے روایت کی ہے کسی اور سے نہیں کی ہے؟

لیکن یہ بات ناقابل قبول ہے۔

جن کتابوں میں امام زین العابدین کے احوال و سوانح مذکور ہیں، ان سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے تابعین سے کسب علم کیا۔

اصل بات یہ ہے کہ آل بیت کا علم صرف ان احادیث تک محدود نہیں تھا جو متوارث طور پر ان کے پاس چلی آرہی تھیں، نہ ان اجتہادات تک مقصود تھا، جو ان کے اسلاف کرام نے کیے تھے، وہ اس بات کے بڑے حریص اور شائق تھے کہ دوسروں کے پاس جو علم ہے اسے بھی حاصل کریں اور فقہاء امصار جن مسلکوں پر عامل ہیں، ان سے بھی واقفیت پیدا کریں۔

نیز یہ کہ حکام وقت آل بیت سے متوحش رہتے تھے۔ کیونکہ ان حضرات کو عوام میں جو منزلت حاصل تھی، اور علم و اخلاق کے اعتبار سے ان کا جو درجہ تھا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو شرف اتصال حاصل تھا، اس سے ارباب اقتدار بہت گھبراتے تھے، اور حتی الامکان ان کے علم کو پس پردہ ہی رکھنا چاہتے تھے۔

٭ ٭ ٭

زیدؒ عمر میں اپنے بھتیجے جعفر صادقؒ کے تقریباً برابر ہی تھے، اور ان دونوں

کے مابین تعلقات و روابط بھی بہت گہرے تھے۔ لہٰذا یہ بات تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ انہوں نے بھی امام جعفر صادق کی طرح غیر آلِ بیت سے کسبِ علم کیا، خاص طور پر اس لیے اور بھی کہ وہ اپنے والد امام باقر اور بھتیجے امام جعفر صادق کے مقابلے میں لوگوں سے زیادہ گھلے ملے رہتے تھے۔

لیکن یہ لوگ جب روایت کرتے تھے تو صرف علمِ آلِ بیت کو نقل کرتے تھے کہ کہیں وہ ضائع نہ ہو جائے، دوسرے لوگ ہر طرح کی روایتیں روایت کرتے تھے۔

٭ ٭ ٭

زید کا علم آلِ بیت پر اقتصار کرنا نقص درست نہیں ہے۔

امام علی کرم اللہ وجہ کوفے میں پانچ سال تک مقیم رہے۔ وہ مسلمانوں کے امام اور مفتی تھے، عہدِ ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ میں ان کی جو منزلت فتوے دینے میں تھی ظاہر ہے، حضرت عمرؓ جب کسی مشکل مسئلے سے دوچار ہوتے تھے تو فرمایا کرتے تھے۔

"کوئی مسئلہ بھی ابوالحسن (علیؓ) کے لیے مشکل نہیں ہے!"

پس ضروری تھا کہ حضرت علیؓ کا یہ علم ان کی اولاد میں بھی جلوہ گر ہوتا، اور فقہ علیؓ کی گراں بہا میراث ان کی ذریت تک بھی پہنچی، جس طرح ورثا میں انسان کے متروکات مرنے کے بعد منتقل ہوتے ہیں اسی طرح اس کی دانش و بصیرت بھی منتقل ہوتی ہے۔ بس فرق جو کچھ ہے وہ یہ کہ اس کی زندگی دیگر متروکات کے مقابلے میں زیادہ طویل ہوتی ہے۔ زیادہ ثمر بخش ہوتی ہے، اور زیادہ پروان چڑھنے والی ہوتی ہے۔

٭ ٭ ٭

ائمۂ آلِ بیت میں سے ہر امام نے فقہ و افتا کے اس عظیم سرمایے میں قابلِ قدر

اضافے درس و اجتہاد کی صورت میں پیدا کئے۔

امام زین العابدین نے اجتہاد کیا، اور تفقہ سے کام لیا۔ ان تابعین سے علم حاصل کیا جو غیر آل بیت تھے۔ اسی طرح ان کے صاحبزادے ابوجعفر امام محمد الباقر اور پوتے جعفر صادق رض اور صاحبزادے زید رض کا حال رہا۔

لیکن یہ ضرور ہے کہ فقہ و حدیث کا جو گراں بہا ترکہ ان حضرات کو ملا تھا، وہ علی رض کا چھوڑا ہوا ترکہ تھا، یہ اسے اصل قرار دیتے تھے، اور اس اصل میں وہ کسی طرح کے اختلاط اور آمیزش کو پسند نہیں کرتے تھے، جو اقوال غیر کی صورت میں ہوتی۔

شاید یہی وجہ ہے کہ بعض علماء کرام حضرات زیدیہ کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:-

"یہ لوگ آل بیت کے علاوہ دوسری حدیثیں قبول نہیں کرتے ہیں۔"

یہ بات بڑی حد تک تو صحیح ہے لیکن بہ ہمہ وجوہ اسے درست ماننا مشکل ہے کیونکہ اگر تحقیق و کاوش سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بعض آل بیت نے احادیث دوسروں سے بھی لیں، اور اپنے اجتہاد میں فقہاء امصار سے کبھی اتفاق کیا، کبھی اختلاف کیا۔ لیکن اپنے آراء میں منفرد رہے، جس کی بنیاد اس ترکے پر تھی، جو بطور ورثہ امام ہدیٰ علی کرم اللہ وجہہ سے انہیں ملا تھا۔

دراساتِ امام زید

آل بیت اور نشر و ترویجِ علوم

امام زید کے اشتغال

اموی عہد میں آلِ بیت ترویجِ علم کے سوا کسی اور چیز کی طرف متوجہ نہیں ہوئے بنو امیہ کی اذیت رسانیوں اور دل آزاریوں سے یہی ایک چیز انہیں امن اور سکون بخشتی تھی۔

امام زیدؒ کا طرزِ عمل بھی یہی تھا۔ وہ ہمہ تن علم کی طرف متوجہ ہو کر رہ گئے تھے اپنے دوسرے عزیزوں اور رشتے داروں سے وہ بایں طور ممتاز تھے کہ علم کے اخذ و تلقی کا سلسلہ انہوں نے صرف مدینے ہی میں جاری نہیں رکھا۔ بلکہ اس مقصد کے لیے دوسرے شہروں کا سفر بھی کیا۔ نیز یہ کہ صرف حدیث و فقہ ہی پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ علمِ عقائد بھی حاصل کیا، اور فرقِ مختلفہ کے مناہج متبائنہ سے واقفیت بھی پیدا کی۔

٭ ٭ ٭

امام زید کی سیاحتِ علمی کے دو اہم اجزا ہیں:۔

۱۔ وہ عراق اس لیے تشریف لے گئے کہ وہ فلسفہ اور علمِ ادیان کا مرکز تھا، نیز علمِ فرقِ مختلفہ کا بھی وہ گہوارہ تھا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ شیعہ علویین بھی وہاں بہت بڑی تعداد میں موجود تھے، جو ازروئے قول و اعتقاد تو ان کے حلقہ بگوش تھے، لیکن عمل اور نصرت کے اعتبار سے الگ تھلگ۔

۲۔ امویوں کا عالم یہ تھا کہ وہ ان کی نقل و حرکت کی سختی کے ساتھ نگرانی رکھتے تھے اور اذیت رسانی اور دل آزاری کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتے تھے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ان کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہ تھا کہ نقل مکانی کر جائیں، اور بالآخر یہ نقل مکانی خروج اور تجارت کی صورت میں رونما ہوئی۔

٭ ٭ ٭

امام زید کا سفر علم کے لیے تھا۔ لہٰذا ہم ان کی زندگی کو دو ادوار میں تقسیم کرتے ہیں:۔

۱۔ وہ دور جو مشتمل تھا اخذ حدیث و قرآن، اور علمِ آلِ بیت پر، یہ ابتدائی دور تھا۔

۲۔ وہ دور جو مشتمل تھا اقوالِ ناس اور علومِ مختلفہ پر، علمِ عقائد، اور اصول و فروع پر جیسا کہ شہرستانی کا بیان ہے۔

عراق میں امام زید نے مسائل فقہ پر مذاکرے بھی کیے۔ چنانچہ مسئلہ کفارہ پر ان کے

لے یعنی کفو۔ یہ رسم پہلے بھی تھی، اور اب بھی پورے طور پر مٹی نہیں ہے کہ بعض لوگ غیر کفو میں شادی کرنا اپنی توہین اور اپنے خاندان کی تذلیل تصور کرتے ہیں حالانکہ یہ چیز اقدار و اصولِ اسلام سے یکسر منافی ہے (مترجم)

ارشادات یہ ہیں:۔

"ابوخالد رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ میں نے امام زید بن علی زین العابدین علیہما السلام سے نکاح اکفاء (کفو) کے بارے میں سوال کیا۔

جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

"لوگ ایک دوسرے کے اکفاء ہیں، خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، قریشی ہوں یا ہاشمی بشرطیکہ وہ اسلام قبول کر چکے ہوں، کیونکہ اب ان کا دین واحد ہے، ان کی بھلائی ہماری بھلائی ہے۔ ان کا ضرر ہمارا ضرر ہے، ان کا خون ایک ہے؛ دین ایک ہے۔ فرائض ایک ہیں کسی کو کسی پر فضیلت نہیں ہے، اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:۔

ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا[1]

پس ایمان لانے کے بعد تمام لوگ عام اس سے کہ عربی ہوں یا عجمی مسلمانوں کی لڑکیوں سے شادی کر سکتے ہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں زید بن حارثہؓ نے جو آزاد کردہ غلام تھے۔ زینب بنت جحش سے جو قریشیہ تھیں شادی کی۔ بلالؓ نے ہالہ بنت عوف سے جو عبدالرحمان بن عوف کی ہمشیر تھیں، شادی کی، زریق موالے رسول اللہؐ نے عمرہ بنت بشیر بن العاص بن امیہ سے شادی کی۔ عبداللہ بن رواح موالے معاویہ نے عمرو بن حریث کی لڑکی سے شادی کی۔ عمار بن یاسرؓ نے عمرو بن حریث کی بہن سے شادی کی۔ ابو محذام بن علکیہ نے بنو زہرہ کی ایک لڑکی سے شادی کی[2]

امام زید کے ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخبارِ صحابہ سے پورے

---

[1] مشرکین جب تک ایمان نہ لائیں ان کے نکاح نہ کرو [2] المجموع ج ۴ ص ۵۵

طور پر واقف تھے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیر آل بیت اہل مدینہ سے بھی انہیں اتصال حاصل تھا۔ کیونکہ ان کی یہ رائے ان فقہاء مدینہ سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے، جو غیر آل بیت تھے۔ چنانچہ امام مالک کی بھی رائے یہ ہے کہ کفو صرف دین پر منحصر ہے، نسب اور پیشہ اور برادری وغیرہ میں نہیں۔ ابن قیم امام مالک کی اس رائے پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"یہی روح دین ہے!"

امام زید کے اس کلام سے یہ بات بھی منکشف ہوتی ہے کہ فہم الفاظ قرآن میں ان کا منہاج یہ تھا کہ لفظ عام، ان تمام شمولات پر دلالت کرتا ہے، جو نص سے ثابت ہوں۔ چنانچہ ولا تنکحوا المشرکین حتی یومنوا میں وہ جملہ دختران مومنین سے زواج کا اذن عام پاتے ہیں یعنی کوئی بھی مشرک جب مسلمان ہو جائے تو وہ اس عموم خطاب میں شامل ہوگا خواہ وہ عرب ہو یا عجم۔

عصرِ امام زید

اس عہد کی خصوصیات اور نمایاں پہلو

آل بیت کا وطیرہ

عصر امام زید، عہدِ اموی ہے اور یہ عہدِ اموی آلِ بیت کے لیے یکسر پیغام حزن والم تھا۔ اور اس کا مداوا ان بزرگانِ ملت نے یہ سوچا تھا کہ ہر طرف سے اپنی توجہ ہٹا کر صرف نشرِ علم، احیاءِ سنن، اور درس وبحث وتحقیق کے لیے وقف کر دیا جائے، یہ لوگ مدینے میں اقامت پذیر تھے، لیکن جملہ دیار وامصار کے شعوبِ اسلامیہ سے ربط اور وابستگی رکھتے تھے، کیونکہ ہر اقلیم اسلامی سے لوگ گروہ در گروہ کسبِ علم، حصولِ تحقیق، اور اکتسابِ برکت کے لیے آیا کرتے تھے، روضۂ نبوی کی زیارت کے سلسلے میں بھی آیا کرتے تھے۔

آلِ بیت پر مصیبتوں اور غموں کے جو پہاڑ ٹوٹے تھے، ان سے عامۂ مسلمین کے قلوب بھی بہت زیادہ متاثر تھے۔ بلکہ وہ ان کے اس حالِ زبوں میں برابر کے شریک تھے، بھلا وہ کون مسلمان ہو سکتا تھا، جو امام حسین رض کے قتل کو پسند کرتا؟ اسی طرح یزید نے مدینہ اور اہلِ مدینہ کے ساتھ جو حد درجہ بہیمانہ سلوک کیا تھا اسے

کون مسلمان پسندیدگی کی نظر سے دیکھ سکتا تھا؟ یا یزیدی فوجوں نے رسول اللہؐ کے محبوب انصار کی عورتوں اور لڑکیوں کو جب باندی اور غلام بنایا تو کس مسلمان کا دل تھا جو خون کے آنسو نہ رو رہا ہو؟ اور یہ اسی کا نتیجہ تھا کہ اس ساری مدت میں حکومت کے خلاف فتنے زیرِ زمین پرورش پاتے رہے۔ خوارج کی تحریک، ابنِ زبیر اور مختار ثقفی کے خروج کو اسی سلسلے کی کڑیاں کہا جاسکتا ہے۔

بعد میں یہ زیرِ زمین فتنے بر سرِ زمین نمودار ہونے لگے۔

* * *

وجود عصرِ اموی، سیاست و عقائد میں فرقِ دینیہ اور مذاہبِ اسلامیہ سے مقرون اور متصل ہے۔ مختصر یہ کہ عصرِ اموی ہی میں علمِ اسلامی کے وہ بیج پڑ گئے تھے، جو آگے چل کر برگ و بار لائے، بلکہ تدوینِ علوم کا سلسلہ اسی زمانے میں شروع ہو گیا تھا نیز تاصیلِ اصول کا کام بھی آغاز پا گیا تھا۔ چنانچہ علمِ نحو، اور علمِ عروض اسی دور میں نشو و نما پاسکے۔ اسی طرح علمِ فقہ، علمِ عقائد، اور تفکیراتِ سیاسیۂ مجرد کی بنا بھی اِسی زمانے میں پڑی۔

امام زید نے یہ سب کچھ دیکھا اور اس میں پورے طور پر حصّہ بھی لیا۔ چنانچہ وہ سیاست اور علومِ عقائد میں اپنے مخصوص آراء بھی رکھتے تھے۔ خاص طور پر فقہ میں، امام زید کا علم وہ تھا، جو موروثی طور پر انہیں اپنے آباء سے یعنی آلِ بیت سے ملا تھا، اس پر مستزاد وہ اثر اور تاثر جو اس عہد کا نتیجہ تھا۔

لہٰذا ضروری ہے کہ مختصر طور پر اموی عصر کی سیاست، فرقِ عقائد، اور نشو مذاہب اسلامیہ مختلفہ پر بھی گفتگو کرلیں۔

اموی عہد کی سیاست

تحکیم اور اس کے اثرات و نتائج

حضرت علیؓ کی شہادت

دولت امویہ اس نزاع کے بعد عالم وجود میں آئی جو حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے مابین برپا ہوئی تھی۔

اس نزاع میں امیر معاویہ کا لشکر شکست کھا چکا تھا لیکن اس نے تحکیم کی اسنّد عا پیش کر کے اپنے آپ کو بچا لیا اور تحکیم کا انجام غدر اور فریب پر ہوا جس کے بعد امیر معاویہ "خلیفہ" بنفسِ نفیس بن بیٹھے۔ شاید غدر اور فریب کا یہ سلسلہ ختم ہو جاتا۔ اگر ایک خارجی نے حضرت علیؓ کو شہید کر کے نزاع معاویہؓ و علیؓ کا خاتمہ نہ کر دیا ہوتا۔ اس کے بعد امام حسنؓ نے چند مخصوص شرائط پر معاویہ بن سفیان سے صلح کر لی۔

لیکن تلواروں کے میان میں چلے جانے کے بعد حالات نے ایک اور پلٹا کھایا امیر معاویہ نے اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنا دیا، جو دینی یا اخلاقی اعتبار کے لیے کسی کے لیے بھی پسندیدہ شخص نہیں تھا۔

حکومت کا موروثی بن جانا اسلام میں ایک بالکل نئی اور عجیب سی بات تھی، اور جب امیر معاویہ نے اپنے اس اقدام کو تقلیدِ ابوبکرؓ قرار دیا کہ انہوں نے بھی عمرؓ کو نامزد کیا تھا۔ تو اس قیاس کو کسی نے بھی صحیح قبول نہیں کیا۔ کیونکہ ابوبکرؓ نے اپنے بیٹے عبدالرحمٰن یا کسی اور بیٹے کو نامزد نہیں کیا تھا۔ بلکہ ایسے شخص کو یعنی عمرؓ کو نامزد کیا تھا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معتقد تھا اور جس سے ابوبکرؓ نزدیک یا دُور کا کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔

حضرت حسن بصری اس سلسلے میں فرماتے ہیں۔

"معاویہ کے چار خصائل ایسے ہیں کہ ان میں سے صرف ایک ہی ہوتا تو وہ بھی تباہ کُن تھا:۔

۱۔ سفہاء کی مدد سے امتِ مسلمہ پر خروج اور بغیر مشورے کی حکومت۔

۲۔ یزید کو ولی عہد بنا دینا۔ حالانکہ وُہ بادہ نوش اور نشے میں ہر وقت دُھت رہنے والا تھا، اور ریشم کا لباس استعمال کیا کرتا تھا، اور طنبورہ بجایا کرتا تھا۔

۳۔ زیاد بن ابیہ کو اپنا بھائی تسلیم کر لینا، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"بچہ اس کا ہے جس کے بستر پر پیدا ہو اور زانی کے لیے پتھر ہے۔"

۴۔ حجر بن عدی جیسے جلیل القدر صحابی کا قتل [1]

* * *

مسلمان اس بدعت سے بالکل راضی نہیں تھے، جو (امیر) معاویہ نے شروع

---

[1] المینۃ والامل للمرتضی۔ حجر بن عدی کو امیر معاویہ نے اماں دے چکنے کے بعد، عہد کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دھوکے سے قتل کر دیا تھا۔

کی تھی یعنی خلافتِ نبوی کو جس کی بنیاد شوریٰ پر تھی بادشاہت میں تبدیل کر دیا۔

امیر معاویہ نے وہ اقتدار اور قوت حاصل کرلی تھی کہ کسی میں مجال دم زدن نہیں تھی ان کے خلاف جنبشِ لب کرنا موت کو دعوت دینا تھا۔ لیکن مدینے کے انصار و مہاجرین کی ذریت میں کچھ منچلے تھے جنھوں نے خروج کیا۔ حسین بن علی نے بھی خروج کیا، معاملہ قتال پر منتہی ہوا۔ امویوں کی طرف سے اور ان کے سالاروں کی طرف سے کوئی حرمت مرعی نہیں رکھی گئی، یہاں تک کہ نہایت بے دردی سے حضرت حسینؓ قتل کر دیے گئے، ان کے ساتھ آلِ بیت کے جو نفوس تھے وہ بھی قتل کر دیے گئے، اور آلِ نبیؐ کی خواتین قید ہوکر یزید کے سامنے بے جائی گئیں۔

اہلِ مدینہ نے جو بغاوت کی تھی۔ اس کا خاتمہ بھی نہایت لرزہ خیز طور پر ہوا۔ ان پے بہ پے حرکتوں نے لوگوں کے دلوں میں ان ظالموں کے خلاف نفرت کا جذبہ پیدا کر دیا۔

٭ ٭ ٭

ان حوادثِ الیمہ کے بعد بہ ظاہر سکون ہو گیا، لیکن یہ ظاہری سکون تھا۔ آگ اندر ہی اندر سلگ رہی تھی۔ چنانچہ یزید بن معاویہ کی آنکھیں جیسے ہی بند ہوئیں اقالیمِ اسلامیہ نے امویوں کی غلامی سے آزادی کی جد و جہد شروع کر دی۔ عبد اللہ بن زبیر نے حجاز پر قبضہ کر لیا۔ مختار ثقفی عراق پر قابض ہو گیا اور اس نے قاتلینِ حسینؓ کو چن چن کر قتل کرنا شروع کر دیا۔ عبید اللہ بن زیاد نے قبائلِ عربیہ میں جا کر پناہ لی تھی، لیکن وہ بھی قتل ہونے سے نہ بچ سکا۔ یہی شخص تھا جو اس لشکر کا سپہ سالار تھا جس نے

جوانانِ جنت کے دو سرداروں میں سے ایک کو قتل کیا تھا۔[1]

مسلمانوں کے مابین خانہ جنگی جاری رہی۔ یہاں تک کہ عبداللہ بن زبیرؓ اور عبدالملک بن مروان کے درمیان مقابلہ ہوا، جو اس طرح ختم ہوا کہ قتلِ حسینؓ کی نحوست سے دولتِ بنی سفیان ختم ہو گئی اور دولتِ بنی مروان نمودار ہو گئی۔

عبدالملک نے عراق پر حجاج بن یوسف ثقفی کو مسلط کر دیا جیسے (امیر) معاویہ نے زیاد بن ابیہ کو مسلط کر دیا تھا۔ حجاج زیاد سے بھی کہیں زیادہ سنگ دل اور شقی تھا۔ اس نے تقریباً ایک لاکھ بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کیا۔

اس تشدد کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہ ظاہر فتنے دب گئے، لیکن دو چیزیں اندر ہی اندر جڑ پکڑتی رہیں:۔

۱۔ خوارج کا خروج۔۔۔۔ خوارج امویوں کے وجود کے لیے ایک مستقل چیلنج تھے۔ انھوں نے پوری قوت ان کے فنا کرنے میں صرف کر دی لیکن مٹا نہ سکے

۲۔ اس حکومت کے خلاف ایمان والوں کے دلوں میں نفرت بیٹھ گئی۔ یہ لوگ حجاج کو اللہ کی طرف سے اپنے ایمان کی ایک آزمائش قرار دیتے تھے بہت سے لوگ تو اسے قہرِ خدا تصور کرتے تھے، جو اس لیے نازل ہوا تھا کہ نصرتِ آلِ بیت میں کوتاہی کی گئی تھی۔

مسلمانوں کے دلوں میں امویوں کے خلاف نفرت کی آگ اس لیے اور بھڑکتی رہی کہ (امیر) معاویہ نے اسلام میں ایک سنّتِ سیّہ کا آغاز کیا تھا، یعنی

---

[1] امام حسنؓ اور امام حسینؓ کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سیدا الشباب اھل الجنۃ۔ یہ دونوں جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔

امام ہدیٰ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہ پر جمعہ کے خطبے میں بر سرِ منبر لعنت بھیجی جاتی تھی۔ ابن جریر اور ابن اثیر وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

اس سنتِ سیئہ بلکہ جرمِ عظیم سے روکنے کی سعی و کوشش صحابہ کی طرف سے ہوتی رہی، جن میں حضرت امِّ سلمہؓ (ام المؤمنین) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انہوں نے (امیر) معاویہ کو ایک خط بھیجا۔

"تم اپنے منبروں پر اللہ اور رسولؐ پر لعنت بھیجتے ہو۔ کیونکہ تم علی ابن ابی طالبؓ پر اور جو اُن سے محبت رکھے اس پر لعنت بھیجتے ہو۔ میں اس کی شہادت دیتی ہوں کہ اللہ اور رسولؐ کی نگاہ میں علیؓ محبوب تھے"!

لیکن (امیر) معاویہ نے ام المومنین کے اس ارشاد پر بھی التفات نہیں کیا۔

٭ ٭ ٭

امویوں کی ستم رانیاں، اور جور پسندیاں اس درجہ بڑھ چکی تھیں کہ ان کے والی اور گورنر تک دینی نقطۂ نظر سے اپنے اعمال کے بارے میں متردد رہنے لگے تھے۔

چنانچہ مروی ہے کہ جب عمر بن ہبیرہ عراق کا والی بن کر آیا تو اس نے حضرت حسن بصری اور عامر شعبی کو بلایا، اور ان سے عرض گزار ہوا۔

"امیر المومنین یزید بن عبد الملک مجھے ایک فرمان بھیجتے ہیں جس کے نفاذ میں مجھے (اپنی) ہلاکت نظر آتی ہے۔ اگر امیر المومنین کی اطاعت کرتا ہوں، تو غضب الٰہی کا اندیشہ ہے، اور نہیں اطاعت کرتا تو ان کے عتاب سے مامون نہیں رہ سکتا بتائیے میں کیا کروں؟"

حضرت حسن بصری نے ارشاد فرمایا :

" اللہ تعالیٰ تمہیں یزید سے بچا سکتا ہے لیکن یزید تمہیں خدا سے نہیں بچا سکتا، لہٰذا خدا سے ڈرا کرو "

غرض اموی دور میں سیاسی شقاوت حد سے زیادہ بڑھ گئی تھی۔ لوگوں میں ہمت نہیں تھی کہ اپنے خیالات آزادی کے ساتھ ظاہر کرسکیں۔ صرف وہی پنپ سکتے تھے، جو جی حضوری ہوں، یہ لوگ اپنے آپ کو خلفاء اللہ کہا کرتے تھے۔ چنانچہ حجاج جیسے لوگ تو یہ سوال کر بیٹھتے تھے۔

" دونوں میں کون بہتر ہے ؟ خلیفۃ اللہ یا رسول اللہ ؟"

خدا کی لعنت ہو اس پر جس کسی نے یہ کہا ہو !

وہ عبدالملک بن مروان تھا جس نے بیت الحرام میں، حجاج کے سامنے بہ بانگ دہل اعلان کیا تھا۔

" جس کسی نے مجھ سے کہا۔ " خدا سے ڈرو ! " اس کی گردن اڑا دوں گا "۔

اس تاریکی میں کبھی کبھی روشنی کی کرن بھی پھوٹ جاتی تھی جیسے حضرت عمر بن عبد العزیز !

غرض ان احوال اور وقائع کا اثر لوگوں کے قلوب پر حد سے زیادہ برا اثر پڑا حاکم اور محکوم کے مابین جو تعاون، اور اشتراک کا رشتہ ہوتا ہے وہ منقطع ہو گیا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو دشمن کی نظر سے دیکھتا تھا !

❊ ❊ ❊

مغرب اور مشرق میں اگر مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ جاری نہ ہوتا، تو

شاید عامۂ مسلمان اس حکومت کے خلاف سب کچھ کر گزرتے۔ لیکن ان فتوحات نے ان کا راستہ روک رکھا تھا۔ وہ دل میں متنفر تھے۔ لیکن خاموش تھے۔ کون مسلمان اسے گوارا کر سکتا تھا، کہ قتیبہ ابن مسلم کی فوجیں دیوارِ چین سے ٹکرا رہی ہوں۔ اور مسلمان خانہ جنگی میں مبتلا ہو کر اپنی قوت کو ضعیف کر رہے ہوں۔ چنانچہ اہلِ ایمان تمام برائیوں، اور مظالم کے باوجود خاموش رہے۔ لیکن جب فتوحات کا سلسلہ آخر عہد اموی میں ختم ہو گیا، تو دبی ہوئی چنگاری بھڑک اٹھی۔ اور اموی حکومت آن کی آن میں راکھ کا ڈھیر بن کر رہ گئی۔

یہ بات مقرراتِ علمیہ میں سے ہے کہ فتوحات کا عوام پر بہت گہرا اثر پڑتا ہے اور حکام اگرچہ غیر صالح ہوں لیکن وہ ہیرو بن جاتے ہیں۔

٭ ٭ ٭

(امیر معاویہ کے بارے میں علماء کا تقریباً اس پر اجماع ہے کہ حضرت علی کے مقابلے میں آ کر انہوں نے بغاوت کی، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار بن یاسر سے فرمایا:۔

"تجھے باغیوں کی ایک جماعت قتل کرے گی۔"

اور سب جانتے ہیں کہ عمار کا قتل (امیر) معاویہ اور اُن کے ساتھیوں نے کیا۔

امویوں کے اس دورِ ظلم و شقاوت میں یک بیک حضرت عمر بن عبدالعزیز رض عدل و تقویٰ کی صلاحیتوں کے ساتھ نمودار ہوئے۔ لیکن جلد ہی ان کا انتقال

ہو گیا۔ جس کے بعد بہت سے لوگ حکومت میں تغیر کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔

حضرت زیدؒ اسی دور سے تعلق رکھتے تھے۔ اور اس سے ان کے افکار و آراء ناگزیر طور پر متاثر ہوئے ۔

عہدِ امویہ کے سیاسی فرقے

فرقہ آرائی کا آغاز کب سے ہوا

فرقہ غرابیہ

عصرِ اموی میں متعدد سیاسی فرقے نمودار ہوئے ان کی داغ بیل تو اسی وقت سے پڑ گئی تھی جب حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کی بیعت ہوئی تھی۔ کیونکہ صحابہ کی ایک جماعت تفضیلِ علیؓ کی قائل تھی۔ جن میں زبیر بن عوام، مقداد بن اسود اور عمار بن یاسر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ لیکن اس نزاع نے کوئی سنگین صورت نہیں اختیار کی اور ابو بکرؓ و عمرؓ کے کارناموں کے سامنے یہ ماند پڑ گئی۔

پھر ان نزاعات کو آخر عہدِ عثمان بن عفانؓ میں نمود ملی، اور علی کرم اللہ وجہ کے لیے تشیع میں زیادہ تشدد پیدا ہوا، چنانچہ عبد اللہ بن سوداء (یا عبد اللہ بن سبا) اور اس کے اتباع تو جادۂ صواب سے بالکل منحرف ہو گئے، اس شخص کا عقیدہ تھا کہ خدا نے علی میں حلول کیا ہے۔ یہ نبیؐ اور علیؓ دونوں کی رجعت کا قائل تھا۔ جب امام علیؓ قتل ہوئے تو اس نے انہیں مردہ ماننے سے انکار کر دیا۔ اور اعلان کیا، کہ وہ زندہ ہیں اگرچہ ان کا سر مبارک ایک تھیلی میں لاکر کیوں نہ اس کے سامنے رکھ دیا جائے۔

ایک روز فرقۂ عجیبہ پیدا ہوا جس کا نام غرابیہ[1] تھا، ان لوگوں کا دعوٰے تھا کہ رسالت دراصل حضرت علی کے لیے تھی۔ لیکن جبریلؑ سے غلطی ہوگئی، اور وہ وحی لے کر محمدؐ کے پاس پہنچ گئے۔ اور یہ غلطی اس لیے ہوئی کہ علیؑ اور محمدؐ میں مشابہت تامہ پائی جاتی تھی، جس طرح ایک کوّے اور دوسرے کوّے میں مشابہت ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ اسلام کے سراسر خلاف تھا۔ کیونکہ اس کے معنی انکارِ رسالت نبیؐ اور اللہ تعالیٰ اور ملائکہ مقربین کے لیے غلط کاری تسلیم کر لینے کے تھے۔ بہرحال مذکورہ فرقوں جیسے فرقوں کا ذکر غیر ضروری ہے، کیونکہ یہ مسلمان ہی نہیں تھے۔ ہم اپنی گفتگو صرف ان فرقوں تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جو مسلمان تھے، یا دوسرے الفاظ میں مذاہب اسلامیہ کہہ لیجئے۔

شیعہ فرقے کے مقابلے میں ایک دوسرا فرقہ تھا، جو قریش سے سخت عناد رکھتا تھا، وہ فرقۂ خوارج تھا۔

امام زیدؒ نے ان فرقوں کو دیکھا اور پایا، ان سے لڑے اور پیکار کا سلسلہ جاری رکھا، جیسا کہ ان کی ان مختلف سیاحتوں سے ظاہر ہوتا ہے، جو انھوں نے عراق کی عام طور پر، اور کوفہ و بصرہ کی خاص طور پر کیں۔

پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ ان فرقوں کا جو

---

[1] عربی میں غراب کوّے کو کہتے ہیں۔

مسلمان تھے، ایک نام بنام مختصر تذکرہ کریں، تاکہ امام زید رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے آراء سے واقفیت ہو سکے، اور ان فرقوں کے آراء اور امام زید رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے آراء کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے؛

فرقۂ شیعہ

اس فرقے کی بنیاد و اساس اور عقائد و تصوّرات

ابن ابی الحدید کا قول

ابنِ خلدون نے اپنے "مقدمہ" میں شیعہ مذہب کی بنیاد و اساس یہ بیان کی ہے:

"امامت کا شمار مصالح عامہ میں نہیں ہوتا کہ اسے امّت کو تفویض کر دیا جائے اور وہ جسے چاہے امام بنا لے، بلکہ امامت دین کا رکن، اور اسلام کا ستون ہے جس سے نبیؐ غفلت نہیں برت سکتا تھا، نہ اُسے امت کے حوالے کر سکتا تھا۔ بلکہ اس پر واجب تھا کہ امّت کے لیے امام نامزد کر جائے، اور امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ کبائر اور صغائر سے معصوم ہو۔"

یہ فلسفۂ تاریخ کے ایک بہت بڑے ماہر کا بیان ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس کی تعمیم درست نہیں۔ اس لیے کہ امام زیدؒ اور ان کے اتباع شیعہ ہونے کے باوجود عصمتِ امام کے قائل نہیں ہیں، اور امت کا یہ حق تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اپنا امام جسے چاہے بنا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زیدؓ کا مسلک یہ تھا کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز ہے۔

لیکن ایک بات بہر حال متفق علیہ ہے، وہ یہ کہ حضرات شیعہ کے نزدیک علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہ خلیفۂ مختار تھے، لیکن امام زید کی رائے اس باب میں ہم بیان کر چکے ہیں، جو عام شیعی مسلک کے خلاف ہے۔

علی اور آلِ علی کے لیے شیعہ حضرات کا تشیع یکساں نہیں ہے، ان میں کچھ وہ ہیں جو حد سے زیادہ غالی ہیں، اور دائرۂ اسلام سے خارج ہو چکے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جن میں غلو تو ہے، لیکن حدودِ اسلام سے باہر انہوں نے قدم نہیں نکالا ہے اور ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے، جو اپنے مسلک میں معتدل ہیں۔

یہ اعتدال پسند حضرات صحابہ کی تکفیر نہیں کرتے، نہ انہیں فاسق قرار دیتے ہیں ان لوگوں کا بیان کرتے ہوئے ابنِ ابی الحدید نے لکھا ہے:۔

"اس مسئلہ خاص میں ہمارے اصحاب، اصحاب نجات، اخلاص، اور معتزلہ میں لیکن وہ جو اعتدال پسند ہیں، ان لوگوں کا قول یہ ہے کہ:۔

"حضرت علی آخرت میں افضل الخلق، اور جنت میں سب سے برتر درجے پر ہیں، دنیا میں بھی وہ سب سے افضل ہیں۔ ان کے خصائص، مزایا، اور مناقب بے شمار ہیں جس نے ان سے دشمنی رکھی، یا ان سے جنگ کی، یا ان سے کینہ رکھا، وہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا دشمن ہے، وہ کفار و منافقین کے ساتھ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا، بجز اس صورت کے کہ اُس نے توبہ کر لی ہو، اور مرتے وقت اس کا دل آپ کی محبت سے معمور ہو،

پھر آگے چل کر ابن ابی الحدید نے لکھا ہے:۔

"وہ افاضل مہاجرین صحابہ جنہوں نے حضرت علی سے پہلے مسند

امامت پر تمکن فرمایا تو اگر حضرت علیؓ نے ان کی امامت سے انکار کیا ہوتا، یا ان پر غضب اور غیظ کا اظہار کیا ہوتا، یا ان پر تلوار چلائی ہوتی، یا انہیں اپنی دعوت دی ہوتی تو بیشک ہم انہیں ہالکین میں سے مانتے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا ہے:۔

"جس سے تو نے جنگ کی اُس سے میری جنگ ہے جس سے تو نے صلح کی اُس سے میری صلح ہے۔"

نیز فرمایا:۔

"بارِ الٰہا! جو علیؓ کا دوست ہو اسے دوست رکھ، جو اس کا دشمن ہو اس سے دشمنی کر۔"

نیز فرمایا:۔

"اے علیؓ! تجھ سے محبت وُہی کرے گا جو مومن ہو، اور بغض وُہی کرے گا جو منافق ہو۔"

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے اپنے پیشیرو اماموں (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی بیعت کی، اور ان سے خوش رہے، اور ان کے پیچھے نماز پڑھی، اور ان کے مالِ غنیمت میں سے حصہ قبول کیا، پھر ہم کس طرح ان کے فعل کو غلط قرار دے سکتے ہیں؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب انہوں نے معاویہ سے اظہارِ برأت کیا ہم نے بھی کر لیا جب ان

پر لعنت بھیجی۔ ہم نے بھی لعنت بھیجی۔ جب اہل شام کی
ضلالت اور گمراہی کا اعلان کیا تو ہم نے بے چون وچرا
انہیں گمراہ تسلیم کر لیا۔

الحاصل ہم علیؓ اور نبیؐ کے مابین صرف رتبہ نبوت
کا فرق مانتے ہیں۔ باقی تمام فضائل کو دونوں میں مشترک
تسلیم کرتے ہیں اور ان اکابر صحابہ پر ہرگز کسی طرح کا
طعن نہیں کرتے جن پر خود انہوں نے کسی طرح کا طعن
نہیں کیا۔[1]

٭ ٭ ٭

بلاشبہ یہ معتدل رائے ہے اور امام زید کی رائے بھی یہی ہے ان میں اور
حضرات شیعہ میں فرق یہ ہے کہ امام زید کو از روئے وصف نہ کہ شخص مانتے ہیں،
اور ابن ابی الحدید کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام معین ہوتا ہے تشخصی طور پر نہ کہ وصف
کے لحاظ سے۔ چنانچہ نبیؐ کے بعد، امام علیؓ تھے، پھر حسنؓ پھر حسینؓ وغیرہ!

---

[1] شرح نہج البلاغۃ۔ ج ۳۔

شیعیت کا سرچشمہ

شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا!

استیصال شیعیت کی مساعی

شروع شروع میں شیعیت کا آغاز مصر سے ہوا، یہ واقعہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے کا ہے۔ اس کے بعد شیعیت کا مرکز عراق بن گیا۔ صورت احوال یہ تھی کہ مدینہ مکہ اور جملہ مدائن حجاز سنت اور حدیث کا گہوارہ تھے۔ شام امویوں کے حامیوں اور مددگاروں کا گہوارہ تھا، اور عراق اہل تشیع کا مرکز!

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عراق شیعیت کا مرکز کیوں تھا؟

اس کے متعدد اسباب ہیں!

ایک بڑا سبب تو یہ ہے کہ امام علی بن ابی طالب اپنی مدت خلافت میں یہیں قیام فرما رہے، لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، اور آپ سے اس درجہ متاثر ہوتے تھے کہ امویوں کی محبت سے ان کے دل خالی ہو جاتے تھے، معاویہ نے زیاد بن ابیہ کو اس صورت احوال کے قلع قمع کے لیے بھیجا۔ لیکن اس جیسا تشدد پسند بھی اپنے مقصد میں پورے طور پر کامیاب نہ ہو سکا۔

زیاد کے بعد اس کا بیٹا جو ابن زیاد کے نام سے مشہور ہے، یزید کے عہد میں عراق کا حکمراں بنا۔ لیکن اس کے عہد میں عراق امویوں سے بالکل کٹ گیا۔ یہاں تک کہ حکومت بنوسفیان کے ہاتھ سے نکل کر، بنو مروان کے ہاتھ میں آگئی

عبدالملک بن مروان نے شیعیت کا قلع قمع اور استیصال کرنے کے لیے حجّاج جیسے شخص کو بھیجا۔ اور اس نے تشدّد اور اذیت رسانی میں کوئی دقیقہ بھی فروگذاشت نہیں کیا۔

لیکن حجاج کی ستم رانیاں اور اذیت رسانیاں جتنی جتنی بڑھتی تھیں شیعیت اپنے ماننے والوں کے دلوں میں اتنی ہی راسخ ہوتی جاتی تھی۔

* * *

ان تمام باتوں سے بالا عراق جملہ فرقِ اسلامیہ کا وطن تھا۔ اس لیے کہ قدیم تہذیبوں کا سنگم تھا۔ یہاں فارس کے علوم تھے۔ کلدان کے علوم تھے۔ فلسفۂ یونان بھی موجود تھا، افکارِ ہنود بھی ملتے تھے، یہ سارے افکار عراق میں مناہج اسلامیہ سے ممزوج ہوئے، اس طرح عراق فرقِ اسلامیہ کا مرکز اور منبع بن گیا۔

* * *

چونکہ عراق میں متعدّد فلسفی مکاتیبِ فکر موجود تھے، اور چونکہ مذہب شیعی میں فلسفے کی آمیزش اور افکارِ فارس کا امتزاج پایا جاتا تھا۔ اس سے مبتلائے غلط فہمی ہو کر بعض یورپین محققین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شیعی مذہب کی اصل فارسی ہے، کیونکہ اہل ایران بادشاہت سے اور وہ بھی موروثی بادشاہت سے آشنا تھے۔ انتخابِ خلیفہ ان کے لیے ایک بالکل نئی اور عجیب سی چیز تھی، اور چونکہ نبیؐ نے

کوئی فرزند نہیں چھوڑا تھا۔ لہٰذا فرزند کے بجائے سب سے زیادہ مستحق اور سزاوار امامت نبیؐ کے ابن عم ہی ہو سکتے تھے۔ لہٰذا انہوں نے علی اور آل علی کو امام مان لیا۔

بعض دوسرے یورپی مورخ شیعوں کو یہودی سلسلے کی ایک کڑی بتاتے ہیں، کیونکہ وہ ایک مہدئ منتظر کے قائل تھے۔

لیکن یہ دونوں باتیں زیدیہ پر منطبق نہیں ہو سکتیں، کیونکہ وہ مستقبل میں مہدی کے منتظر ہیں، نہ امامت کو بادشاہت کی طرح تصور کرتے ہیں۔

شیعی فرقے

اختلاف فکر و عقائد کا منہاج و اصول

فرق منحرفہ

ذیل میں ہم چند شیعی فرقوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن صرف ان شیعی فرقوں کا جو امام زید کے معاصر تھے، یا ان سے پہلے عالم وجود میں آچکے تھے۔ ان شیعی فرقوں کا ذکر ہم نہیں کریں گے، جو اپنے افکار و آراء منحرفہ کے باعث خارج از اسلام ہیں۔ مثلاً فرقہ سبئیہ، فرقہ غرابیہ وغیرہ جن کی طرف گذشتہ اوراق میں ہم سرسری سا اشارہ بھی کر چکے ہیں۔

ہم ان شیعی فرقوں کا ذکر خاص طور پہ کریں گے، جو اموی دور میں نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔

* * *

فرقہ کیسانیہ

یہ فرقہ امام حسینؓ کی شہادت کے بعد عالم وجود میں آیا۔ انہی امام شہید کا

انتقام لیا۔ یہ صرف ایک مکتب فکر نہ تھا ایک جنگی گروہ بھی تھا۔

یہ لوگ مختار ثقفی کے اتباع تھے، پہلے یہ خارجی تھا، پھر شیعہ بن گیا۔ اس کی نسبت کیسان کی طرف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مختار کا نام تھا۔

مختار مسلم بن عقیل بن ابی طالب کے ساتھ کوفہ آیا تھا۔ یہاں ابن زیاد نے گرفتار کر لیا، اور خوب پیٹا۔ امام حسین کی شہادت کے وقت یہ قید خانے میں تھا پھر اس کے بہنوئی نے ابن زیاد سے سفارش کی، اور یہ رہا ہو گیا۔ اور انتقام حسین کا عہد کر کے حجاز آیا اور عبداللہ بن زبیر کے ساتھ مل گیا۔ اور اہل شام سے مقاتلہ کیا۔ مرگ یزید کے بعد یہ پھر کوفہ آیا۔ اور دعویٰ کیا کہ محمد بن حنفیہ نے اسے بھیجا ہے۔ جنہیں یہ مہدی اور وصی کہتا تھا۔ اس نے محمد بن حنفیہ کے لیے دعوت کا کام شروع کر دیا۔ آدمی صاحب علم، ذہین اور خطیب تھا، بہت جلد ایک بڑی جماعت اس کے ساتھ شریک ہو گئی، تو محمد بن حنفیہ نے علی الاعلان اس سے برأت کا اظہار کر دیا لیکن اس کی جمعیت قائم رہی، کیونکہ یہ امام حسین کا بدلہ لینے میدان میں آیا تھا۔

مختار نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ قاتلان حسینؓ اور اعداء علویین کو چن چن کر قتل کیا۔ اس کارنامے نے اسے اور زیادہ محبوب عوام بنا دیا۔ لیکن عبداللہ بن زبیر سے اس کی ٹھن گئی تھی۔ لہٰذا مصعب بن زبیر نے اسے قتل کر دیا۔

٭ ٭ ٭

کیسانیہ فرقے کے عقائد اور خیالات یہ ہیں:۔

۱۔ امام ہر لغزش سے پاک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ علم الٰہی کا ایک رمز ہے۔

۲۔ امام پھر نمودار ہوگا، وہ اس کی روپوشی کے قائل ہیں، موت کے نہیں۔
۳۔ کیسانیہ "بدآ" کے بھی قائل ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اپنے فیصلے تغیرِ علم کے سبب بدل بھی دیتا ہے، وہ ایک بات کا حکم دیتا ہے، پھر اس کے خلاف کرنے کا حکم دیتا ہے۔
۴۔ کیسانی تناسخ کے بھی قائل تھے، جو ہندوؤں کا عقیدہ ہے۔
۵۔ کیسانیوں کا عقیدہ تھا کہ:۔
"ہر شے کا ایک ظاہری پہلو ہوتا ہے، ایک باطنی، ہر شخص کی رُوح ہوتی ہے، ہر تنزیل کی تاویل ہوتی ہے۔
یہ وہ علم ہے جو علی علیہ السلام نے اپنے صاحبزادے محمد بن حنفیہ کو عطا فرمایا تھا، اور جس کی ذات میں یہ علم مجتمع ہوگا وہ امام برحق ہے۔

* * *

کیسانیوں کے یہ افکار و آراء فلسفۂ ہند وغیرہ سے ممزوج ہیں ساتھ ہی ساتھ حبِ آل بیت کا امتزاج بھی ہے۔ اس تضاد نے اس فرقے کو آراء منحرفہ کا حامل بنا دیا۔
یہ لوگ اللہ کی تقدیسِ مطلق کے قائل ہیں، اور انہیں قریب مرتبۂ نبوت پر پہونچا دیتے ہیں، اور انہیں اسرارِ الٰہی میں سے ایک رمز قرار دیتے ہیں۔
ان کا عقیدہ "بدا" تو سراسر جہل ہے۔
بلادِ اسلامیہ میں اس فرقے کے پیرو بہت زیادہ نہیں تھے، شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ امامیہ میں دو فرقے نمودار ہوئے۔
۱۔ اثنا عشریہ

۲۔ اسماعیلیہ

اور ان دونوں نے علویوں کی طرف دعوت دینا شروع کر دی۔ ضروری ہے کچھ امام زید کے بارے میں بھی بیان کر دیا جائے کہ وہ ان عقائد و افکار کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے۔

امام زیدؓ کا طرزِ عمل اور مسلک

امام زید نے ان افکار و خیالات سے یکسر بے تعلقی اور بیزاری کا اظہار فرمایا۔ ساتھ ہی ساتھ انھوں نے ایک اصلاحی قدم بھی اٹھایا۔

شیعوں میں ایک معقول جماعت ایسی بھی تھی، جو اللہ تعالےٰ کی وحدانیت کی قائل تھی۔ آنحضرت صلعم کی رسالت پر ایمان رکھتی تھی۔ مرتبۂ نبوت کو مرتبۂ امامت سے بالاتر خیال کرتی تھی۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ لوگ امامت شیخین یعنی ابو بکرؓ اور عمرؓ سے برأت کا اعلان بھی کرتے تھے۔ بعض ایسے بھی تھے جو ان دونوں بزرگوں کو کافر قرار دیتے تھے، اس لیے کہ انھوں نے نبیؐ کی وصیت کے خلاف کیا۔ کیونکہ آپؐ نے اپنے بعد خلافت کی وصیت علی کے لیے بذریعہ نص کی تھی، یا ایسا اشارہ کیا جو نص کی طرح تھا۔

ان باتوں سے بالاتر یہ لوگ یہ اعتقاد بھی رکھتے تھے کہ علیؓ اور اوصیاء معصوم ہیں۔ نیز یہ کہ امامت وصیت پر مبنی ہوتی ہے۔ ہر امام اپنے بعد کے امام کے لیے وصیت کر جاتا ہے۔

امام زید کے لیے ضروری تھا کہ وہ فریقین کا مقابلہ کرتے اور حقیقت کو سامنے

رکھ دیتے۔ لیکن الزام و پیکار کے ساتھ کہ یہ دوسروں کا شیوہ تھا، امام صاحب کا تقوائے اس میں مانع تھا کہ وہ اللہ کے دین کو سبب پیکار بنالیں۔ چنانچہ انہوں نے مجادلہ نہیں کیا۔ بلکہ آل بیت کے لیے منہاج مستقیم کا اعلان کر دیا۔ اس سلسلے میں غیروں کا کیا ذکر اپنوں کے بھی معتوب تھے۔

امامیہ کے عقائد یہ ہیں :۔

۱۔ امام نبی کی طرف سے از روئے وصیت منصوص علیہ ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ لوگ اللہ کو اوصیاء کہتے ہیں۔

۲۔ ائمہ خطا و لغزش سے پاک ہوتے ہیں، امامت سے پہلے اور بعد ارتکاب معصیت سے معصوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ اپنے زمانے میں یہ احکام دین کا مرجع ہوتے ہیں، اور ان کا کلام حجت ہوتا ہے۔ اور اس شخص کا کلام حجت نہیں مانا جا سکتا، جس سے ارتکاب معصیت ممکن ہو۔

۳۔ ائمہ کا علم فیوضات نورانیہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

۴۔ ائمہ سے خوارق عادات بھی صادر ہوتے ہیں، جو معجزے کے نام سے موسوم ہیں، ان معجزات کا صدور اس لیے ہوتا ہے کہ منکرین کو اپنی وصایت کا "قائل کر سکیں"

پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ سب مہدی منتظر کے معتقد تھے، جو امام غائب ہے جب وہ ظاہر ہوگا تو دنیا کو عدل و انصاف سے معمور کر دے گا۔

اثنا عشریہ کے نزدیک امام غائب بارھویں امام ہیں، جو بہت جلد ظاہر ہوں گے۔ اسی طرح اسماعیلیہ بھی اپنے امام غائب کے منتظر ہیں۔ لیکن یہ باتیں امام زید

کے قتل کے بعد کی ہیں۔ انہوں نے امامیہ کو اور ان کے دور انقسام کو نہیں دیکھا کیونکہ امامیہ کا انقسام امام جعفر صادق کی وفات کے بعد عمل میں آیا، جو امام زید کی شہادت کے تقریباً سولہ سال بعد تک زندہ رہے۔

یہ تفصیل ہم نے اس لیے پیش کی کہ اندازہ ہو سکے۔ غلو اور انتہاپسندی کی تاریکی میں امام زید کس طرح اعتدال کی کرن بن کر چمکے؟ یہاں تک کہ اسی راستے میں شہید ہو گئے۔

خوارج

تاریخ اسلام کا ایک عجیب و غریب فرقہ

تاریخ خوارج کا ایک صفحہ

زیدیہ نے خوارج کا وہ زمانہ پایا جو اُن کی قوت و سطوت کے شباب کا زمانہ تھا۔ پھر وہ دَور بھی دیکھا جب ان کا زور ٹوٹ گیا۔ اور ستارۂ اقبال ڈوب گیا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم خوارج کے بارے میں کچھ معلومات پیش کر دیں۔ کیونکہ یہی وہ فرقہ ہے جو شیعہ فرقے کا مدِ مقابل اور حریف ہے، کیونکہ اس کی تفکیر، شیعہ تفکیر سے یکسر متناقض ہے۔ اس لیے کہ شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ امامت بیت علیؓ کے ساتھ مخصوص ہے اور خوارج کے نزدیک امامت کے لیے سرے سے عربیت کی تخصیص بھی نہیں ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ موالیوں میں سے بھی ہو سکتا ہے، ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ افضل غیر قریشی کو ہونا چاہیئے۔ تاکہ اگر وہ ظلم و جور کرے تو اسے برطرف کیا جا سکے خوارج بھی ان منحرف فرقوں میں ہیں جو اپنے افکار غریبہ کے اعتبار سے ممتاز ہیں۔

خوارج اور اہل تشیع تقریباً ایک ساتھ ہی عدم سے وجود میں آئے، خوارج

بھی شیعوں کی طرح شروع شروع میں حضرت علی کے نہایت سرگرم اور پُرجوش انصار اور فدائیوں میں سے تھے۔

خوارج کا ظہور جیش امام علیؑ میں جنگِ صفین کے موقع پر ہوا جبکہ معاویہ نے تلخیٔ قتال چکھ لی تھی اور آتش پیکار کے شعلوں میں گھر کر راہِ فرار تلاش کر رہے تھے کہ تحکیم کا نعرہ بلند کرتے ہوئے جیش معاویہ کے لوگ نیزوں پر قرآن اٹھائے نمودار ہوئے، علیؑ نے اصرار کیا کہ جنگ کا سلسلہ جاری رکھا جائے وہ اس فریب سے متاثر نہ تھے لیکن ان کے لشکر کی ایک جماعت اس پر مُصر تھی کہ تحکیم قبول کر لی جائے، یہی خوارج تھے اور انہی کے اصرار سے مجبور ہو کر علیؑ نے تحکیم قبول کی تھی۔ تحکیم کا خاتمہ اس طرح ہوا کہ ابو موسٰے اشعری عمرو بن العاص کے دھوکے میں آ گئے۔ اور علیؑ کو معزول کر دیا، اور عمرو بن العاص نے معاویہ کے خلاف قرار داد معزولی نہیں، بلکہ انہیں قائم رکھا۔

عین اسی موقع پر خوارج نے اعلان کیا کہ انہوں نے تحکیم قبول کر کے گناہ کیا اور گناہ کا ارتکاب کفر ہے۔ للذا علیؑ کو توبہ کرنی چاہیئے ورنہ وہ بھی کافر ہیں۔

خوارج کا شعار تھا "لا حکم[1] الا اللہ" اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ امورِ دین میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

٭ ٭ ٭

شجاعت اور دلیری کے اعتبار سے فرقِ اسلامیہ میں خوارج سب فرقوں سے بڑھے ہوئے تھے۔

---

[1] بادشاہت صرف خدا کی ہے۔

یہ لوگ حضرت عثمانؓ، حضرت علی اور ظالمین بنی امیہ سے اظہار برأت کرتے رہتے تھے۔

٭ ٭ ٭

یہ خوارج انحرافِ فکری کا عجیب و غریب نمونہ تھے۔

یہ لوگ اس کے سخت مخالف تھے کہ کسی ذمی کو قتل کر دیا جائے یا اس کا مال کھا لیا جائے۔ لیکن ان مسلمانوں کو بے دھڑک قتل کر دیتے تھے جو اُن کے مخالف ہوتے تھے۔

ایک مرتبہ خوارج کی عبداللہ بن خباب بن ارت، ان کے گلے میں قرآن کریم لٹکا ہوا تھا، ان کی بیوی بھی ساتھ تھیں جو حاملہ تھیں انہوں نے خباب سے کہا:

"یہ جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم ہے کہ ہم تمہیں قتل کر دیں ذرا بتاؤ تو سہی ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟"

ابن خباب نے ان دونوں بزرگوں کی تعریف کی، اور ان کے لیے کلماتِ خیر کہے۔

خوارج نے خباب سے پھر سوال کیا۔

"اب یہ بتاؤ کہ تحکیم سے قبل کس طرح کے آدمی تھے اور اپنی خلافت کے ابتدائی زمانے میں عثمانؓ کیسے تھے؟"

ابن خباب نے اس مرتبہ بھی ان دونوں بزرگوں کی تعریف کی۔

خوارج نے پھر سوال کیا:۔

"تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟"

ابنِ خباب نے جواب میں کہا:۔

"میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے کہیں زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے، سراپا تقویٰ تھے، صاحب بصیرت بزرگ تھے"۔

خوارج نے ابنِ خباب سے کہا:۔

"تم راہِ ہدایت کے پیروکار نہیں ہو، تم لوگوں کی پیروی ان کے بڑے بڑے ناموں کی بنا پر کرتے ہو۔"

یہ کہہ کر انہوں نے خباب کو نہر کے کنارے گھسیٹا اور ذبح کر دیا اور ان کی بیوی کا پیٹ چاک کر ڈالا۔

عین اسی وقت ایک عیسائی ان کی طرف سے گذرا جس کے پاس کچھ کھجوریں تھیں اُس نے یہ تحفہ انہیں پیش کیا، یہ کہنے لگے۔

"خدا کی قسم تمہاری یہ چیز ہم قیمت ادا کیے بغیر نہیں لے سکتے"۔

وہ عیسائی کہنے لگا۔

"کتنی عجیب بات ہے، تم نے عبداللہ بن خباب جیسی ہستی کو تو قتل کر ڈالا، اور ہم سے کھجوریں بھی نہیں لیتے"۔

وہ کہنے لگے "اس لیے کہ تم ذمی ہو!"

❊ ❊ ❊

یہ خوارج متضاد صفات کا مجموعہ تھے۔ تقویٰ ان کی سرشت تھی۔ غلظت و خشونت، تہور اور اندفاع، نواحی دینیہ کی طرف تطرف، جاذبیہ کے یہ مظہر تھے۔

❊ ❊ ❊

خوارج میں یہ متضاد صفات اس لئے تھے کہ یہ لوگ زیادہ تر بادیہ کے رہنے والے تھے، ان میں بہت کم تعداد شہریوں کی تھی، ان کی زندگی سراسر غربت، فقر اور تنگدستی میں گزری تھی۔ سادگی فکر تو اسلام کے باعث ان میں پیدا ہو گئی تھی لیکن تنگ نظری جہالت اور ضد سے یہ دامن نہ چھڑا سکے

⁂ ⁂ ⁂

خوارج بے شک بہادر اور جری تھے لیکن یہ سب کے سب قبائل ربعیہ سے تعلق رکھتے تھے۔

قبائلی ربعیہ اور قبائل مضریہ میں پرانی دشمنی تھی، چنانچہ ان کے دل مضریوں کے خلاف حسد، اور جلن سے بھرے ہوئے تھے۔

یہ لوگ قریش کے سخت مخالف تھے کہ خلافت پر وہ قابض تھے۔ ان کے افکار و خیالات پر غیر شعوری طور پر یہ تعصب چھایا ہوا تھا چنانچہ یہ نفسیاتی بات ہے کہ انسان غیر شعوری تعصبات سے متاثر ہو کر اپنی فکر و رائے کو عقل اور اخلاص کا نتیجہ سمجھ لیتا ہے، حالانکہ دفعۃً ایسا نہیں ہوتا۔

ان نفسیاتی حقائق کے پیش نظر ہم یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں کہ خوارج جن کی غالب ترین اکثریت ربعیوں پر مشتمل تھی، مضر کے لوگوں کو منصب خلافت پر فائز دیکھ کر بھڑک اٹھے تھے۔ ان کی طاعت کرنا ان کے لیے ایک ناممکن کام بن گیا اور منصب خلافت خود حاصل کرنے کی سعی و کوشش میں لگ گئے۔

⁂ ⁂ ⁂

خوارج عرب تھے ، ان کی بہت معمولی سی تعداد غیر عرب تھی ، اس کے برعکس
شیعوں کی غالب ترین اکثریت موالیوں پر مشتمل تھی ۔ ان کی بہت تھوڑی تعداد عرب تھی
خوارج میں موالیوں کی معمولی سی تعداد کا سبب یہ تھا کہ یہ لوگ موالیوں سے نفرت
کرتے تھے ، چنانچہ ابن ابی الحدید نے روایت کی ہے کہ ایک موالی نے
ایک خارجی (عرب) عورت سے کرلی ، تو یہ لوگ اسے طعنہ دینے لگے :۔
" تو نے ہمیں رسوا کر دیا !"

خوارج کا فکری نقطۂ اتحاد

خوارج کے اصول اور مبادی ان کی سادگیٔ فکر اور سلبیت اور قبائل مضر کے خلاف مجموعی طور پر اور قریش کے خلاف خاص طور پر مشتمل ہیں، بہر حال ان کے مبادی جتماع یہ ہیں:-

۱۔ خلیفہ صرف عامۂ مسلمین کے انتخاب سے برسر اقتدار آسکتا ہے، وہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک احکامِ شرع اور اصولِ عدل کے مطابق حکومت کرتا رہے، خطا اور زیغ سے دور رہے بصورت دیگر اسے معزول کر دینا یا قتل کر دینا واجب ہے۔

۲۔ خلافت قریش کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، جیسا کہ جمہور مسلمین کا مسلک ہے ہر شخص خواہ وہ عربی ہو یا عجمی اس منصب پر سرفراز ہو سکتا ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ خلیفہ قریشی نہ ہو، تاکہ اگر وہ خلافِ شرع چلے اور جادۂ حق سے روگرداں ہو تو اس کا معزول کر دینا یا قتل کر دینا آسان ہو۔

۳- خارجیوں کا ایک فرقہ نجدات یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ امام کی سرے سے حاجت ہی نہیں ہے۔ اگر لوگ امن و انصاف کی زندگی بسر کر رہے ہوں بصورت دیگر امام کا انتخاب جائز ہے، واجب پھر بھی نہیں۔

۴- جملہ گنہگار کافر ہیں، گناہ گناہ میں کوئی فرق نہیں۔

* * *

یہ تھے وہ اصول جنہوں نے خوارج کو جمہور مسلمین کے خلاف کھڑا کر دیا تھا اور وہ اپنے مخالفین کو مشرک تصور کرنے لگے تھے یہ لوگ قرآن کے ظاہری الفاظ کو دیکھتے تھے۔ ظواہر نص کی پابندی ہی ان کا شعار تھا۔

چونکہ ان کے تمام ادلہ ظواہر نصوص کے تمسک پر مبنی تھے۔ لہٰذا علی کرم اللہ وجہ نے ان سے نص قرآنی، یا حدیث نبوی کو پیش نظر رکھ کر مناقشہ نہیں کیا۔ بلکہ عمل رسولؐ کو سامنے رکھ کر مناقشہ کیا جس سے ان کے لیے کوئی راہ فرار نہیں تھی حضرت علیؓ نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ خطا کفر کو مقتضی نہیں ہے بلکہ گناہ اگرچہ کبیرہ کیوں نہ ہو کفر کو مقتضی نہیں۔

"اگر تمہارا خیال یہ ہے کہ میں نے خطا کی اور میں گمراہ ہوں تو عامۂ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو گمراہ کیوں قرار دیتے ہو؟ میری خطا پر اسے خطاکار کیوں مانتے ہو؟ میرے گناہ پر اس کے کفر کا فتوٰی کیوں دیتے ہو؟ تمہاری تلواریں تمہارے کندھوں پر ہیں، اور تم نیکوکار اور بدکار سب پر ان کی مشق کرتے رہتے ہو اور اسے جس نے گناہ

کیا ہے۔ ایسے جس نے گناہ نہیں کیا ہے، مخلوط کر دیتے
ہو، حالانکہ تم جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا، پھر اس کی نماز پڑھائی پھر
اس کا ورثہ اس کے عزیزوں میں تقسیم کیا۔ قاتل کو قتل کیا،
اور اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا۔ چور کے ہاتھ کاٹے
غیر شادی شدہ زانی کو دُرّے مارے پھر دونوں کو
مال غنیمت میں سے حصہ دیا۔ اور مسلمان عورتوں سے
ان کی شادی کی ان میں اللہ کا حق قائم کیا۔ لیکن اسلام میں
ان کا جو حصہ تھا اس سے محروم نہیں کیا۔

حضرت علی کی اس دلیل کا جواب خوارج کے پاس نہیں تھا۔ آپ نے نص سے
محبت لانا پسند نہیں کیا۔ عمل رسول سے حجت لائے، اس لیے کہ عمل تاویل قبول
کرتا۔

٭ ٭ ٭

ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج کے نزدیک اشخاص کی تقدیس کوئی معنی نہیں رکھتی،
وہ صرف ظاہر نص کو لیتے ہیں، اس کے برعکس شیعہ، خصوصاً امامیہ، ظاہر نص کو اتنی
اہمیت نہیں دیتے جتنی تاویل کو دیتے ہیں، ان کے نزدیک ہر لفظ کا ایک ظاہر
ہے ایک باطن، پھر باطن کا بھی باطن ہے۔
شیعوں کے نزدیک اگر ظلم وجور کا اندیشہ ہو تو تقیہ سے کام لیا جا سکتا ہے

خوارج کے نزدیک حق کی نصرت سے گریز کرنا شرک ہے۔ چنانچہ وہ عامہ مسلمین سے قتال کرتے تھے، کیونکہ وہ ظلم ظالمین پر خاموش تھے۔

شیعی مذہب کی اساس یہ ہے کہ استحقاق خلافت صرف ایک خاص خاندان کے لئے ہیں۔

امامیہ ائمہ کو مرتبہ تقدیس پر رکھتے ہیں۔ بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ امام اور نبی میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک پر وحی آتی ہے۔ دوسرے پر نہیں آتی۔ باقی نبی کے تمام اوصاف امام میں پائے جاتے ہیں۔

ان دونوں انتہا پسند مسلکوں کے مقابلے میں امام زید کا مسلک معتدل تھا وہ ظور پر الفاظ سے تمسک نہیں کرتے تھے، بلکہ تفقہ سے کام لیتے تھے۔

اسی طرح وہ اور اک مفہوم میں تاویل کے خوگر نہیں تھے

اور سب سے بڑھ کر یہ، وہ ائمہ کو دوسرے آدمیوں کی طرح آدمی سمجھتے تھے البتہ ان کی فضیلت جس بنا پر تسلیم کرتے تھے وہ تھی پرہیزگاری، علم اور رسول سے قرابت۔

امام زید شروع میں تقیہ کے ایک حد تک قائل تھے۔ لیکن ظلم کے مقابلے میں ساکت رہے ہوں ایسا کبھی نہیں ہوا۔ بلکہ آگے بڑھے اور موت سے ٹکر لینے پر تیار ہو گئے۔

خارجی فرقے

اموی اور خارجی

خوارج میں بھی فکری اختلافات رفتہ رفتہ پیدا ہوا جس کے نتیجے میں ان کے اندر بھی فرقہ آرائی شروع ہو گئی اور بہت سے فرقے عالم وجود میں آ گئے۔ اگرچہ ان کے عام اصول اور مبادی جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ان کے شیرازے کو قائم رکھے ہوئے تھے، پھر بھی ان کے فرقوں کی مختصر تفصیل یہ ہے۔

ازارقہ

خوارج کا یہ سب سے بڑا فرقہ تھا، اس کے خاص خاص اصول یہ ہیں۔

۱۔ یہ لوگ مخالفین کو صرف غیر مومن ہی نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ انہیں مشرک بھی خیال کرتے تھے جو ہمیشہ دوزخ میں جلیں گے، یہ عام مسلمانوں سے قتال اور انہیں قتل کرنا جائز سمجھتے تھے۔

۲۔ مسلمان عورتوں اور لڑکوں کو غلام اور باندی بنانا جائز!

۳۔ قتل اطفال جائز، مخالفین (عام مسلمان) کے بچے بھی ہمیشہ جہنم میں جلیں گے۔

کیونکہ جس گناہ نے ان کے ابا کو کافر بنایا تھا وہ ان میں بھی منتقل ہو گیا۔

۴۔ زنا کی سزا سنگساری غلط صرف دُرّے کی سزا کافی ہے۔ کیونکہ قرآن میں صرف کوڑے مارنے کی سزا کا ذکر ہے سنگساری کا ذکر نہیں۔ ان کے نزدیک از رُوئے سنت بھی سنگساری ناجائز تھی۔

۵ انبیاء سے کبیرہ اور صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے "لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر"

نجدات

اس فرقے کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔

:۔ ان لوگوں کے نزدیک حسب مصلحت وضرورت تقیہ جائز تھا۔

:۔ ان کے نزدیک مرتکب معصیت پر حد (سزا) واجب نہیں تھی۔

صفریہ

یہ لوگ مرتکب معصیت کو مشرک نہیں قرار دیتے۔

جن گناہوں کی سزا قرآن میں موجود ہے ان کے مرتکب کو کافر نہیں قرار دیتے

جن گناہوں کی سزا قرآن میں مقرر نہیں ہے ان کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں۔

:۔ مسلمان عورتوں کو باندی بنانا جائز سمجھتے ہیں۔

صرف سرکاری لشکر کے سپاہیوں کا قتل جائز خیال کرتے ہیں۔

ا؎ الملل والنحل للشہرستانی

عجارده

ان لوگوں کے نزدیک مخالفین کے ملک سے ہجرت واجب نہیں البتہ افضل ہے۔

جو مقاتلہ نہ کرے اس کا قتل واجب نہیں سمجھتے۔

اباضیہ

خوارج میں سب سے زیادہ معتدل اور فکری اعتبار سے جماعت اسلامیہ سے قریب ترین فرقہ یہی تھا۔ غلو اور انتہا پسندی سے یہ لوگ بہت دور رہتے، یہ لوگ فقہ میں بھی غیر معمولی دلچسپی رکھتے تھے۔ اس فرقے میں کئی ممتاز عالم گزرے ہیں۔ ان کی فقہ کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حکومت مصر نے ان کے بعض مسائل اپنے ہاں بطور قانون رائج کرائے ہیں۔ اس فرقے کے خاص خاص آراء یہ ہیں۔

:- عام مسلمانوں کا خون حرام ہے۔

:- مسلم ملک دار الحرب نہیں بلکہ دارِ توحید و اسلام ہے۔

:- مسلمانوں سے جنگ کی صورت میں ان کا مال بجز اسلحہ اور گھوڑوں کے غنیمت کے طور پر نہیں لیا جا سکتا۔ سونا چاندی واپس کر دیا جائے گا۔

:- عام مسلمانوں کی گواہی، ان سے شادی بیاہ اور توارث جائز ہے۔

٭ ٭ ٭

مذہب خوارج کی بنیاد غلو اور تشدد فی الدین پر تھی، لیکن مومنین صادق الایمان نے ان کے کفر کا فتویٰ نہیں دیا۔ البتہ انہیں گمراہ قرار دیا چنانچہ حضرت علی نے اپنے اصحاب کو وصیت کی تھی کہ ان کے بعد وہ خوارج سے جنگ نہ کریں خوارج

اور (امیر) معاویہ کے بارے میں حضرت علی فرمایا کرتے تھے۔

"جس نے حق کی جستجو کی، اور ٹھوکر کھا گیا وہ اس شخص کی طرح نہیں ہے جس نے باطل کی تلاش کی، اور اُسے پالیا۔"

گویا حضرت علیؓ کے نزدیک خوارج حق کے متلاشی تھے لیکن ٹھوکر کھا گئے البتہ خوارج کے دو فرقے "یزیدیہ" اور "میمونیہ" ایسے گزرے ہیں، جو اپنے عقائدِ مشرکانہ کے باعث دائرہ اسلام سے خارج تھے۔

یزیدیہ ایک ایسے عجمی رسول کے منتظر تھے جو نمودار ہو کر شریعت محمدی کو منسوخ کر دے گا۔

میمونیہ کے نزدیک پوتیوں بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح جائز تھا۔

* * *

عصر اموی میں خوارج نے بہت زیادہ سر اُٹھایا جب بھی انہوں نے امویوں کو ضعیف اور کمزور پایا طوفان بلا بن کر اُٹھ کھڑے ہوئے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں (امیر) معاویہ کے بعد یزید کے انتقال کے بعد ہشام بن عبد الملک کی وفات کے بعد حکومت کو کمزور دیکھ کر یہ آندھی اور طوفان کی طرح چڑھ دوڑے ۱۳۰ھ میں کچھ عرصے کے لیے سخت خوں ریزی کے بعد یہ مدینے پر بھی قابض ہو گئے تھے[1] یہ واقعہ امام زید کی وفات کے آٹھ سال بعد کا ہے۔ لیکن اس واقعہ سے آخر عہد اموی کے اضطراب و انتشار کا اندازہ ہو جاتا ہے۔

* * *

امام زید کے عہد میں خوارج کے علاوہ جو دوسرے فرقے تھے ان کا تذکرہ کرنے

[1] الکامل ابن اثیر ج ۵ ص ۱۴۵

سے پہلے ہم اس طرف اشارہ کر دینا چاہتے ہیں کہ امام زید کا شمار جس طرح علماء عقائد میں ہوتا تھا۔ اس طرح وہ رجال سیاست میں بھی شمار کئے جاتے تھے۔ ان کے زمانے میں دو مسائل بہت اہمیت رکھتے تھے، ایک مسئلہ قدر، دوسرے مسئلہ مرتکب، ان دونوں مسائل پر امام زید اپنی مخصوص رائے رکھتے تھے جس کا ذکر ضروری ہے۔

مسئلہ قدر

اسلام کے نمودار ہونے سے پہلے مسئلہ قدر یعنی انسان کے ارادے اور افعال سے ارادۂ الٰہی کا کیا تعلق ہے۔ عربوں میں زیر بحث آتا رہتا تھا جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے۔

سیقول الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا[۱]

اسلام میں مسئلہ قدر از روئے احادیث سے مراد یہ ہے کہ تقدیر الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ہے جس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مؤکد طور پر ثابت ہے کہ مسئلہ قدر غور و بحث نہ کرنا چاہیئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کا یہود و نصاریٰ سے اختلاط بڑھا تو عہد صحابہ میں بھی یہ سوال اُٹھنے لگا۔ حضرت عمر اس شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنے افعال کی ذمہ داری خدا پر ڈالتا تھا۔ چنانچہ ایک ایسا ہی چور

---

[۱] یعنی مشرکین کہیں گے اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہم ہرگز شرک کا ارتکاب نہ کرتے۔

ان کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے حکم دیا، اس کے ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں اور کوڑے مارے جائیں۔ پوچھا گیا۔

"یہ دوہری سزا کیوں؟"

آپ نے فرمایا۔ قطع ید اس لیے کہ اس نے چوری کی تھی اور دُرّے اس لیے کہ یہ خدا پر تہمت لگاتا ہے"۔

حضرت علیؓ کے زمانے میں مسئلہ قدر پر بحث و گفتگو کا سلسلہ اور دراز ہو گیا۔ چنانچہ نہج البلاغة سے واضح ہوتا ہے کہ آپ بھی قضاء و قدر سے مراد یہ لیتے تھے کہ قضاء حکم مکلف ہے، اور قدر ہے خدا کا علم ازلی!

عصر صحابہؓ کے بعد یہ سوال بار زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ اور امویوں کے زمانے میں تو اس مسئلے نے نوک زبان کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔

امام زید کے زمانے میں ایسے کئی فرقے نمودار ہوئے، جو مسئلہ قدر کی بنیاد پر قائم اور مخصوص افکار و خیالات کے حامل تھے، چنانچہ معبد جہنی اور جہم بن صفوان کا فتویٰ یہ تھا کہ انسان جو کچھ کرتا ہے اس میں اس کا ارادہ کارفرما نہیں ہوتا۔ اسی طرح کئی قدری فرقے پیدا ہو گئے، جن پر ابھی آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے۔

٭ ٭ ٭ ٭

حضرت علی کے زمانے میں اس سوال نے بڑی اہمیت اختیار کر لی کہ مرتکب معصیت کا اصل مقام کیا ہے۔

۱۔ خوارج کے نزدیک وہ کافر ہے جب تک توبہ کرے۔

۲۔ مرجیہ کے نزدیک وہ بخشا جائے گا، اس لیے کہ ایمان کے ساتھ معصیت

ضرر نہیں پہنچاتی، جس طرح شر کے ساتھ طاعت فائدہ نہیں پہنچاتی۔

:- ایک گروہ کا کہنا تھا کہ وہ کفر وایمان کی درمیانی منزل میں ہے جسے قرآن میں فاسق کہا جاتا ہے۔ ایسے شخص کو مومن نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ مسلم کہا جا سکتا ہے جب تک توبہ نہ کر لے، دوزخ میں جلتا رہے گا۔

:- ایک گروہ کا قول تھا کہ وہ مسلمان اور اہل ایمان میں سے ہے۔ اگر توبہ کرے گا تو خدا مغفرت کرے گا، ورنہ مستحق عتاب ہوگا۔

:- حسن بصری مرتکبین گناہ کبیرہ کو فاسق کہتے تھے۔

ان آراء مضطربہ کے دور میں امام زید نے زندگی بسر کی خصوصاً جب وہ بصرہ تشریف لے گئے جو مذاہب مختلفہ کا گہوارہ تھا۔

امام زید

فقہ و اجتہاد

المجموع

فقہ زیدیہ کی دو کتابیں: الحدیث اور مجموع الفقہ

راوی کتب ابو خالد اور نقد و جرح کے مختلف پیمانے

امام زید سے ــ مجموع ــ کے نام سے دو کتابیں منقول ہیں. ایک مجموع الحدیث اور ایک مجموع الفقہ۔ یہ دونوں ابو خالد عمرو بن خالد واسطی نے مرتب کی ہیں۔ اب یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ میں نے اس کا مخطوطہ روم میں دیکھا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس کی سند اور زید کی نسبت تصنیف کے مسئلہ پر گفتگو کریں، اس کے راوی کو موضوع قرار دیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔

اس کا راوی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ابو خالد عمرو بن خالد واسطی ہے، جو ولاء کے اعتبار سے ہاشمی کہلاتا ہے۔ یعنی وہ نسباً ہاشمی نہیں ہے۔ اس کی ولاء کا تعلق

ولاء عتق سے ہے یا موالات سے؟ اس کا پتہ نہیں چلتا۔ کیونکہ فرقہ زیدیہ کے ماخذ صورت حال کی وضاحت نہیں کرتے اور نہیں بتلاتے کہ ولاء کی نوعیت کیا ہے تاہم بظاہر ولاء موالات ہی معلوم ہوتی ہے۔

ابو خالد کوفہ میں پیدا ہوا، اور پھر واسط چلا گیا۔ اسی بناء پر واسطی کہلایا۔ اس نے امام زید کی صحبت اس وقت اختیار کی جب وہ مدینہ منورہ میں قیام فرما تھے۔ جب وہ عراق تشریف لے گئے تو یہ سفر اور حضر میں انھیں کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ جو کتابیں امام زید کی تصنیف بیان کی جاتی ہیں ان کا راوی یہی خالد ہے۔ اس نے تفسیر الغریب اور کتاب الحقوق بھی زید سے روایت کی ہے جیسے فقہ و حدیث کے مجموعے روایت کئے ہیں۔

اس کی وفات ۲۵۰ ہجری کے بعد ہوئی۔

علماء کا اس باب میں اختلاف ہے۔ کیا ابو خالد ثقہ ہے اور اس کی روایت کو شرف قبول حاصل ہو گا، تاکہ امام زید سے جو کچھ مروی ہے اس کو صحت و استناد کا درجہ دیا جا سکے؟ اور یہ وہ مجموعہ ہے جس کو امام زید کے آراء و افکار کے سلسلہ میں ماخذ اول کی حیثیت حاصل ہے

ابو خالد کے بارہ میں علماء کا اختلاف دو قسم کی آراء کا حامل ہے۔ کچھ علماء کے نزدیک اس کی توثیق ضروری ہے۔ چنانچہ فرقہ زیدیہ نے اس کی توثیق کی ہے۔ امام زید کے دونوں مجموعوں اور ان کی دیگر تصنیفات میں اس کی روایت کو قبولیت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔ کچھ علماء نے اس کو ہدف نقد و جرح ٹھہرایا ہے وہ اس

کی عدالت و ثقاہت کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً فرقہ امامیہ وغیرہ کے علماء اس کی تعدیل و توثیق سے گریزاں ہیں۔

اختلاف کی پوری صورت حال کو پیشِ نگاہ رکھا جائے تو یہ بات نمایاں ہو جاتی ہے کہ وجۂ اختلاف شخصیت نہیں ہے بلکہ گروہی رجحانات ہیں۔ زیدیہ اور امامیہ دونوں فقہِ آلِ بیت کے راوی ہیں۔ اور دونوں طرق آلِ بیت سے احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ بعض احادیث میں زیدیہ کی روایات، امامیہ کی روایات سے مختلف ہیں۔

امامیہ نے اس اختلاف کی وجہ سے ابو خالد میں طعن کی راہیں نکال لی ہیں لیکن زیدیہ کا معاملہ یہ ہے کہ وہ امامیہ کے برعکس اس کی توثیق کرتے ہیں جو زید سے مروی ہے۔ وہ ابو خالد کے ذریعہ سے مروی ہو یا کسی اور ذریعہ سے!

اس باب میں ان کا موقف یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام باقر اور ان کے بھائی زید دونوں نے اپنے والد محترم سے تحصیل علم کی تو پھر ایسا اختلاف کیوں کر اُبھرا؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جو لوگ زید بن علی سے روایت کرتے ہیں زیدیہ کے نزدیک وہ مطعون نہیں ہیں۔ وہ عادل ترین ہیں۔ اور جو امام باقر سے روایت کرتے ہیں وہ امامیہ ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کی عدالت ثابت نہیں ہے۔

بعض اہل سنت رواۃ نے بھی اسے ہدفِ طعن ٹھہرایا ہے۔ وکیع کہتے ہیں:-

"ہمارے ہمسایہ میں ایک شخص حدیث وضع کیا کرتا تھا؛ اور وہ عمرو بن خالد تھا۔"

امام احمد بن حنبل نے بھی یحییٰ بن معین کی طرح فرمایا ہے کہ:-

" وہ (عمرو بن خالد) کذاب ہے، غیر ثقہ اور غیر مامون ہے۔"

طبرانی نے یحییٰ بن معین کی روایت سے یہ بھی کہا ہے :-

" وہ کذاب ہے، کسی کام کا آدمی نہیں ہے۔"

اسحٰق بن راہویہ اور ابوزرعہ کا کہنا ہے :-

" وہ حدیث وضع کیا کرتا تھا۔"

ابو حاتم کا قول ہے :-

وہ متروک الحدیث ہے اس سے کوئی واسطہ نہیں رکھنا چاہیئے۔

اس سلسلہ میں ضروری ہے کہ اس بات کو بھی سامنے رکھا جائے کہ علمائے اہل سنت میں سے بعض علما نے اس کی حدیث کو قبول کیا ہے اور وہ اس سے روایت کرتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی روایت مقبول ہے۔ چنانچہ ابو الحجاج یوسف بن الزکی بن عبدالرحمٰن المزی الحافظ نے تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں لکھا ہے کہ :-

" عمرو بن خالد واسطی ابو خالد قرشی بن ہاشم کا آزاد کردہ غلام تھا۔ وہ اصلاً کوفی تھا۔ بعد کو واسط چلا گیا تھا۔ اس نے حبہ بن ابی حبہ کوفی سے، حبیب بن ابی ثابت سے، زید بن علی سے، سعید بن زید بن عقبہ فزاری سے، سفیان ثوری سے، قطن بن خلیفہ سے، باقر بن علی سے، ابو ہاشم الرمانی سے روایت کی ہے۔

اور ابراہیم بن الزبرقان، ابراہیم بن زیاد الطائی اور ابراہیم بن ہرسہ شیبانی نے اس سے روایت کی ہے۔ نیز سنن ابن ماجہ اور دار قطنی کے رواۃ نے اس سے روایت کی ہے۔"

خلاصہ کلام یہ کہ زیدیہ اس پر اعتبار کرتے اور اسے ثقہ مانتے ہیں۔ مگر امامیہ اس کی توثیق نہیں کرتے۔ اہل سنت رواۃ میں سے بعض نے اس پر نقد و جرح کی ہے اور بعض نے اس کی تعدیل کی ہے۔ اور چونکہ جرح و تعدیل کا تعلق ان کے مرویات فقہ و حدیث کے ان دو مجموعوں سے ہے جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ خود ان کے بارہ میں تفصیل سے گفتگو کر لی جائے

روایت المجموع

اہل علم نے المجموع کی روایات میں بھی اسی طرح گفتگو کی ہے جس طرح اس کے راوی اور ذریعہ روایت کو موضوع بحث ٹھہرایا ہے اور ان روایات کے بارہ میں بھی بحث و نظر سے کام لیا ہے۔ جو زیدی مذہب میں ابو خالد کے علاوہ دوسرے طریق سے یا حضرت علیؓ سے مروی ہیں۔ اس مقام پر دو گروہ بن گئے ہیں۔ ایک گروہ نے ان مرویات کو قبول کیا ہے اور ان تمام اعتراضات کا شافی جواب دیا ہے۔ جو ان پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرے گروہ نے اس کی صحت میں اظہار شک کیا ہے۔ اب ہم اظہار شک کرنے اور طعن کرنے والوں کے ایک ایک کر کے تمام اعتراضات درج کرتے ہیں۔

۱۔ اکابر علمائے اہل سنت نے ابو خالد عمرو کو وضع حدیث اور کذب سے مطعون کیا ہے۔ امام نسائی کا کہنا ہے:۔

"یہ ثقہ نہیں ہے، اس سے حدیث نہیں لکھی جائے گی"

۲۔ وہ عطائیوں سے کتب و رسائل خرید لیا کرتا تھا۔ پھر انہی کتب و رسائل

سے حدیث بیان کر دیا کرتا۔ اور ان کے مندرجات کو طرق آل بیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا تھا۔

۳۔ وہ مجموعہ جو ابو خالد عمرو نے امام زید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے از قبیل منکر ہے اس لیے کہ اس میں ایسی ایسی عجیب و غریب احادیث درج ہیں جن کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف بعید از عقل و قیاس ہے۔

۴۔ جو بعض چیزیں اس نے روایت کی ہیں ان کی وضعیت اور کذب ثابت شدہ حقیقت ہے اور جس شخص کے بارہ میں وضعیت اور کذب کا ثبوت فراہم ہو جائے اس کی روایت ناقابل قبول ہوتی ہے۔ جب واقعہ یہ ہے تو اتنے بڑے مجموعہ کی روایات کیوں کر تسلیم کی جائیں گی؟

۵۔ آل بیت رضی اللہ عنہم کی تعریف میں اس کی مبالغہ آرائی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ اس حرکت نے اس کو مبتدع اور تابع خواہشات نفس بنا دیا ہے۔

۶۔ وہ المجموع کی روایات میں منفرد ہے۔ اگر المجموع کی نسبت امام زید کی طرف فی الواقع صحیح ہوتی تو اسے شہرت حاصل ہو جاتی۔ اور اس سے راویوں کی بڑی کثرت ہوتی۔ جیسا کہ موطاء امام مالک کے سلسلہ میں ہوا۔ اندازہ فرمائیے موطا امام مالک کی کتنی شہرت ہے۔ اور امام مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والوں کی تعداد کتنی زیادہ ہے۔

۷۔ سب لوگوں سے الگ ہو کر امام زید رضی اللہ عنہ سے اس کی انتہائی وابستگی بھی قابل اعتراض ہے۔ وہ فتنہ برپا کرنا چاہتا تھا، ظاہر ہے یہ حرکت مسلمانوں کے لیے مضر ہے۔

یہ ہیں وہ اعتراضات جو انھوں نے ابو خالد پر وارد کیے ہیں۔ اب ہم ان تمام اعتراضات پر وضاحت سے گفتگو کریں گے۔ پھر ان لوگوں کے رد و انکار کی تفصیلات بیان کریں گے جو المجموع کی قبولیت کے قائل ہیں۔ اس کے بعد ہم موازنہ کریں گے کہ الزام و طعن کی یہ نوعیتیں کس حد تک صحیح اور درست ہیں۔

پہلی بات اس کے ثقہ ہونے کے متعلق طعنہ زنی کی ہے۔ اس ضمن میں ہم نے کبار اہل سنت کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان میں سے وہ حضرات بھی ہیں جنھوں نے اس کی پاک دامنی کی توثیق کی ہے لیکن ان کی تعداد بہت کم ہے ان میں سے وہ بھی ہیں جنھوں نے نقل روایت میں اس کی امانت و دیانت اور پایہ ثقاہت کو مطعون ٹھہرایا ہے۔ ابن ماجہ، دارقطنی نے اس کی حدیث کو قبول اور نسائی وغیرہ نے رد کیا ہے۔ اہل بیت اور فرقہ زیدیہ نے اس کی تعدیل کی ہے لیکن امامیہ اس کے خلاف ہیں یعنی وہ اپنے آپ کو متبعین اہل بیت سمجھتے ہیں حالانکہ وہ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اہل بیت کے کسی فرد نے اس کو مطعون نہیں ٹھہرایا۔ اس کا بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس نے امام باقر سے روایت کی ہے۔ امام جعفر سے روایت کی ہے۔ اور ان کے علاوہ مزید ائمہ اہل بیت سے اس کی روایات منقول ہیں۔ اگر یہ غیر مقبول اور غیر عادل ہوتا تو وہ اس کو حدیث بیان کرنے اجازت نہ دیتے۔ ہمیں معلوم ہوا ہے امام محمد اس شخص کو کس درجہ زجر و توبیخ کرتے تھے جو اس کی فقہ میں مقامات نقد و جرح تلاش کیا کرتا تھا۔ اور ہم امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں اس

کا ایک قول بیان کر چکے ہیں۔

طعن اول کے بارہ میں یہ گذارش ہے کہ علماء نے یہ قرار دیا کہ مطلق طعن قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ محققین اصول کا کہنا ہے :۔

" جرح دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو وہ مطلق ہو گی جس میں اسباب جرح بیان نہیں کیے جاتے، یا مقید ہو گی جس میں اسباب جرح بیان ہوں گے۔ پہلی قسم کی جرح محققین کے نزدیک غیر مقبول ہے اس لیے کہ جس شخص پہ جرح کی جا رہی ہے اس کے متعلق لوگوں میں اسباب جرح کے مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک بات بعض کے نزدیک قابل جرح ہو گی۔ اور بعض اس پر اس کی تعدیل کریں گے۔ اور یہ چیز اس وقت ہو گی جب کہ جرح کرنے والا اور تعدیل کرنے والا دونوں ایک ہی مذہب یا ایک ہی حلقۂ فکر سے وابستہ ہوں۔ جب وہ مختلف مذاہب و مسالک کے حامل اور الگ الگ حلقہ و گروہ سے منسلک ہوں گے تو اس صورت میں اسباب جرح و تعدیل کا اختلاف انتہائی وسعت اختیار کر لے گا اور ذوق و رجحان کے فاصلے بڑھ جائیں گے۔ اس وقت جرح کا پیمانہ یہ ہو گا کہ جو شخص علوی نقطۂ نظر کا حامل ہے زیدیہ اور امامیہ دونوں کے ہاں عادل قرار پائے گا کیوں کہ اس کا ذوق رجحان علویت کی طرف ہے لیکن جرح کی دوسری قسم جس کا تعلق ایک واضح سبب سے ہو، اگر اس کا معارضہ

ایسی تعدیل سے ہو جس سے اس سبب کی نفی ہو جاتی ہے جس کا اس کو ہدف ٹھہرایا گیا ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ تعدیل کرنے والے اور طعن کرنے والے کی حیثیت کیا ہے؛ کون صادق القول ہے اور قرائن اور تاریخ کس کی توثیق کرتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو تارک الصلوٰۃ قرار دیا گیا۔ دوسری طرف توثیق کرنے والے نے کہا کہ وہ متقی، ثقہ اور مامون ہے۔ اس صورت میں دونوں میں موازنہ کیا جائے گا کہ کس کی بات ماننا زیادہ بہتر ہے۔

اس کے بعد ہم عرض کریں گے کہ طعن کی تمام قسمیں جو کہ ائمہ سنت سے منقول ہیں مطلق اور غیر معین ہیں۔ مثلاً امام احمدؒ نے راوی پر جو یہ طعن کیا کہ وہ کذاب ہے تو یہ طعن غیر متعین اور عام ہے، کیوں کہ اس میں وہ سبب نہیں بتایا گیا جس کی وجہ سے اسے کاذب کہا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ نے علوی ہونے کی وجہ سے اسے مورد طعن ٹھہرایا ہے۔ اہل بیت کی محبت کے متعلق اس میں جو تعصب پایا جاتا ہے، امام احمدؒ اسے پسند نہیں فرماتے تھے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابو خالد حضرت علیؓ کو ابو بکرؓ و عمرؓ پر فضیلت دیتے تھے۔

علاوہ ازیں یہ بھی حقیقت ہے کہ جہاں ابو خالد کو بعض رواۃ نے مطعون قرار دیا ہے وہاں ائمہ اہل بیت نے اس کی پاک دامنی کا دعویٰ کیا ہے، جیسا کہ عیسیٰ بن زید، امام جعفر صادق اور دوسرے ائمہ نے جو اہل بیت سے تعلق رکھتے ہیں اس کے تزکیہ میں دلائل دیئے ہیں۔

رہا اس پر الزام کذب کا معاملہ تو اس بارہ میں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ امام بخاریؒ وغیرہ نے بہت سے ان رواۃ کی حدیث کو قبول کیا ہے جو متہم بالکذب ہیں۔ اور انھوں نے اس جرح کو تسلیم نہیں کیا۔ اس لیے کہ یہ جرح مطلق ہے متعین نہیں ہے۔

یہ بھی امر واقعہ ہے کہ جن لوگوں نے ابو خالد کو نقد و جرح کی چھلنی میں چھانا ہے خود ان میں سے بعض پر اس سے بھی زیادہ سخت جرح کی گئی ہے۔ مثلاً یہی وکیع جنھوں نے کہا ہے کہ ابو خالد ان کا ہمسایہ تھا اور کذب بیانی سے کام لیتا تھا، خود ان پر رافضی ہونے کا الزام بھی عائد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ امامت شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے منکر تھے اور ان پر سب و شتم کرتے تھے۔ بتائیے! اس الزام سے بڑا کوئی اور طعن بھی ہو سکتا ہے؟ جب الزام و طعن کے معاملہ میں خود ان کی یہ حالت ہے تو ابو خالد کے بارہ میں ان کے الزام کو کیوں کر مانا جا سکتا ہے؟

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ بیشتر وہ لوگ ہیں جو اس شخص پر بھی کذاب کا لفظ بول دیتے ہیں جو نقل کلام میں ذرا سی غلطی یا معمولی وہم کا شکار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صحیح نہیں کہ یہ لفظ اس شخص کی ثقاہت کو کذب میں بدل سکے جس کی توثیق کی جا چکی ہو۔

مختلف فرقوں کا باہمی اختلاف بھی راوی کو عدم ثقاہت کی طرف لے جاتا ہے اور اس کی ذات ان کے درمیان وجہ نزاع بن جاتی ہے۔ مثلاً امامیہ فرقہ کے لوگ ہر اس شخص کی تضعیف کریں گے جو اُن کی جماعت یا گروہ سے وابستہ نہ ہو۔ اسی طرح محدثین ان لوگوں کو جماعت مسلمین سے خارج قرار دیتے ہیں جو اُن سے منسلک نہ ہو۔ مثلاً عمرو بن عبید محض اس بنا پر مطعون ٹھہرایا گیا کہ وہ واصل بن عطا اور واصل

سے مصاحبت رکھتا تھا۔ یہ اس حقیقت کے باوجود ہوا کہ واصل بن عطاء اور واصل صادقین میں سے ہیں۔ وہ ہرگز کذب بیانی سے کام نہ لیتے تھے۔ بعض ظالموں نے تو اپنے فہم وفکر کی لگام یہاں تک ڈھیلی چھوڑدی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تک کو مطعون ٹھہرادیا ہے جب کہ وہ حفظ روایت میں احتیاط کا دامن انتہائی مضبوطی سے تھامے رکھتے تھے۔ ان پر طعن کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ قیاس کی طرف زیادہ رجحان رکھتے تھے۔ حالاں کہ میدانِ قیاس میں ان کے آگے جانے کی یہ وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابہ عظامؓ سے مروی حدیث کی تلاش وجستجو میں حد درجہ محتاط تھے۔

انصاف پسند لوگوں کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اصحاب مذاہب کے بارہ میں اعتدال وتوسط سے کام لیتے ہیں۔ چناں چہ وہ انھیں صادق قرار دیتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ بدعت کا مرتکب بھی ٹھہراتے ہیں۔ یہ اس لیے تاکہ وہ حق وصداقت کے ساتھ اور ان کے مذہب کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرسکیں۔ مثلاً ابراہیم بن یحییٰ کے بارہ میں جو کہ مشائخ سلف سے تھے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے :-

> اکثر اہل حدیث ابن ابی یحییٰ کی تضعیف کرتے ہیں، لیکن امام شافعی نے انھیں صادق گردانا ہے حالاں کہ وہ بدعتی تھا اور اس کی بدعت یہ ہے کہ وہ قدری تھا۔ یعنی وہ اس بات کا قائل تھا کہ اپنے اعمال وافعال کا انسان خود ہی خالق ہے۔ اس مذہب کی تفصیلات ہم پہلے ہی بیان کرچکے ہیں [1]

---

[1] التلخیص لابن حجر عسقلانی

ربیع جو مصر میں فقہ شافعی کے راوی ہیں کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے سُنا۔ وہ فرماتے تھے کہ ابراہیم بن ابی یحییٰ قدری ہے۔

اس پر ربیع سے سوال کیا گیا کہ امام شافعی کو کس نے مجبور کیا کہ وہ ابراہیم بن یحییٰ سے روایت بیان کریں؟

جواب دیا کہ امام شافعی فرمایا کرتے تھے:۔

"میرے نزدیک ابراہیم کا انتہائی بلندی سے گر پڑنا اس سے بہتر ہے کہ وہ کذب بیانی کرے۔"

رواۃ کے متعلق یہ ہے وہ دقتِ نظر، جس سے توثیق کرنے والا، انسان کی شخصیت کو دیکھتا ہے۔ اس کی رائے کی طرف عنان توجہ مبذول نہیں کرتا، جب اس کی رائے توثیق یا جرح کرنے والے سے مختلف ہو گی تو وہ محض اختلاف رائے کی بناء پر اس کی صداقت کو محلِ نظر نہیں ٹھہرائے گا کیوں کہ اختلاف رائے اور صدق کے درمیان کوئی ربط و تعلق نہیں ہے۔ انسان میں صدق کی نعمت بے پایاں، جوہر امانت، حسنِ اخلاق اور قوتِ تدین سے ابھرتی ہے۔ اس کے برعکس فکر و رائے نظر و استدلال کے بطن سے ہویدا ہوتے ہیں۔

بارہا ایسا ہوتا ہے کہ انسان رائے قائم کرنے میں ٹھوکر کھا جاتا ہے لیکن اس سے اس کے صدق و امانت کے بارہ میں سوءِ ظن نہیں ہوتا۔

حقیقت یہ ہے کہ بعض فرقوں میں کذب بیانی کے جراثیم مسلکی تعصب کے غلبہ کے باعث پیدا ہوئے اور اس بیماری نے ان لوگوں پر جو امام شافعی کے بعد آئے نہایت ہی بُرے اثرات ڈالے۔ البتہ اہل سنت محدثین کی جماعت اس مرض سے

محفوظ رہی۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابو خالد پر زبانِ طعن دراز کرنے والے وہی لوگ ہیں جو فرقہ زیدیہ سے منسلک نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو صراحتاً یہ کہتے ہیں کہ اس کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ اس کی اہل بیت سے محبت و مودت ہے یا محبت کے پیمانوں میں اس کا غلو ہے۔ علاوہ ازیں بنو امیہ کے خلاف اہل بیت کے خروج کو حق بجانب قرار دینا بھی ابو خالد کے متہم بالکذب ہونے کا باعث ہے، جیسا کہ آگے چل وضاحت کریں گے۔

ہمیں بعض ایسے مدعیانِ ایمان و ولایت کا بھی علم ہے جو امام زید کا تذکرہ تو چھوڑ جاتے ہیں لیکن ان کے آبا، واجداد، ان کے بھائیوں، بھانجوں اور بھتیجوں کا ذکر بڑے شوق سے کرتے ہیں۔ اس حرکت کے مرتکب وہ اس لیے ہوتے ہیں کہ زید نے خروج کیا تھا اور فتنہ و فساد کا سبب بنے تھے۔

اس قماش کے لوگ جو امام زید کے متعلق اس نوع کے خیالات رکھتے ہیں اور ابو خالد کو امام زید کی محبت میں افراط کا مجرم گردانتے ہیں۔ ہم ان کے اس فعل کو افراط اور غلو سے تعبیر کریں گے کہ انھوں نے حکام بنوامیہ پر خروج کرنے والے کی روایات کو مشکوک قرار دینے کا فیصلہ کر رکھا ہے۔ جب پہلی صورت اسراف ہے لیکن مضر پہلوؤں سے خالی ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ دوسری صورت ایسا اسراف ہے جس میں مضرت کے پہلو پائے جاتے ہیں۔ اور وہ ہے ظالموں سے تعلقات کی استواری!

اللہ امام شافعی پر رحم فرمائے اور ان کے اوصاف و اعزاز میں اضافہ کرے۔ ان کی ذات گرامی حق و صداقت کا پیکر ہے۔ اور اللہ امام ابو حنیفہؒ پر بھی اپنی رحمت کی بارش

گرے جنھوں نے خروج زید کے بارہ میں فرمایا کہ اس کے خروج کی بعینہٖ وہی حیثیت ہے جو بدر کے موقع پر رسول اللہ علیہ وسلم کے خروج کی تھی۔ اس گفتگو کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ابو خالد پر طعن کی اصل وجہ محض اس کا زیدی ہونا ہے۔ طاعن اس کی شخصیت پر غور نہیں کرتے اور نہیں سوچتے کہ وہ صادق و امین ہے۔ یا غیر صادق ہے۔ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے ابراہیم بن ابی یحییٰ کے بارے میں اظہار خیال کرکے ایک مثال قائم کردی ہے کہ جب تک اس میں اسباب کفر نہ ہوں وہ صادق ہی رہے گا۔ ابو خالد نے اہل بیت کی جو مدح و توصیف کی ہے۔ اس کا بہترین الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے صاحب الروض النضیر کہتے ہیں:-

"ابو خالد کا شمار اس گروہ میں ہوتا ہے جس نے اہل بیت کی دوستی اور ولاء کا دم بھرا۔ ان کے فضائل و مناقب بیان کیے۔ ان کی احادیث روایت کیں۔ ظالموں سے الگ رہا اور ان سے علیحدگی اختیار کرلی۔ اس نے ان لوگوں سے میل ملاپ ترک کردیا جو بادشاہوں کے دروازوں پر پڑے، اور چمٹے رہتے تھے۔ کوئی بعید نہیں کہ وہ اسی وجہ سے اس کی توہین کے درپے ہوں اور جوش تعصب نے اس کی تکذیب کی بے سروپا باتیں بنانے اور وضع و ریت کی طرف منسوب کرنے پر انھیں آمادہ کیا ہو۔"

جب امامت وغیرہ کا تعصب ہی ابو خالد پر طعن و الزام کا باعث ہوا ہے۔ تو یہ طعن حقیقی اور متعین نہیں رہے گا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ محض اس نقطۂ نظر سے راوی کا رَد یا انکار اس کو روایت میں کاذب قرار دینے کے لیے کافی ہے۔ صدق کا اصل مرجع اور بنیادی نقطہ راوی کی شخصیت ہے، نہ کہ اس کا عقیدہ و رائے جیسا کہ ہم عرض کرچکے

ہیں۔

اب ہم روایت المجموع کے متعلق شک کی دوسری نوعیت کی وضاحت کی جانب عنانِ قلم کو موڑتے ہیں ؛

ایک اتہام اور اس کی حقیقت

جرح وطعن کے لایعنی اور ناقابلِ قبول اسباب

روایت المجموع میں شک کی دوسری نوعیت عطائیوں اور نامستند ذرائع کو کام میں لا کر بیان کرنا اس کے راوی کو مشکوک و مشتبہ ٹھہرا دینے سے ہے۔ یہ طعن اپنے اندر بہت بڑی قباحت لیے ہوئے ہے۔ اگر اس کی تائید میں کوئی دلیل نہ ہو تو نہ صرف تنہا روایت کے بارہ میں بلکہ تمام معاملات میں معترض ساقط الاعتبار قرار پا جائے گا۔ کیونکہ یہ راوی پر ایسا بہتان ہے جس کو نہ عقل قبول کرنے پر آمادہ ہے اور نہ فہم اپنے اندر جذب کر لینے کے لیے تیار ہے۔

طعن کی یہ قسم بھی پہلے طعن پر ہی مبنی ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس سے بھی زیادہ شدید نوعیت کی ہے۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ابو خالد عطائیوں کے پاس جاتا اور ان سے وہ کاغذات حاصل کر لیتا تھا جن میں ادویات و عطریات کی تعریف

ہوتی تھی پھر وہ ان کاغذات کے مندرجات کو اہل بیت سے مروی حدیث قرار دے کر لوگوں میں اس کی تشہیر و اشاعت کرتا تھا۔

ہمارے نزدیک ابوخالد پر یہ الزام سرے سے ناقابلِ قبول ہے، اس لیے کہ یہ (الزام) اس بات کی وضاحت کرنے سے عاجز ہے کہ ابوخالد نے فی الواقع عطائیوں سے کتابیں اور رسالے لیے اور ان کو اپنی کتاب یا روایت میں شامل کر دیا۔ اگر معترض اس الزام کی تردید کر دیتا اور اس پر شواہد کا ذکر ہوتا تو البتہ بات قابلِ غور تھی۔ اس سے اندازہ لگایا جاتا ہے کہ الزام کس درجہ محکم ہے، اور شواہد کی کیا حیثیت ہے؟

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب الزام مبنی بر کذب تھا تو کسی نے کیوں اس الزام کی تردید اور راوی کی پاک دامنی کی شہادت نہ دی؟

جواب یہ ہے کہ اس کذب کے تردید کی اس وجہ سے کسی نے ضرورت محسوس نہ کی کہ الزام لگانے والا اس کے ثبوت میں کوئی متعین شہادت پیش نہ کر سکا۔

اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ابوخالد فی الواقع عطائیوں سے صحف حاصل کر لیا کرتا تھا تو اس سے یہ کب ثابت ہوا کہ اس نے ان کاغذات کو بہرحال اس مجموعے میں شامل کر لیا تھا جو اس سے مروی ہے؟ یاد رہے ایسی کوئی بات پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچی۔

یہ بات عدل و قضا کے مسلمہ تقاضوں میں سے ہے کہ مبہم دعاوی کو التفات و سماع کے مستحق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور یہ ایسا مبہم دعویٰ ہے کہ

نہ اس کے ثبوت کا کوئی ذریعہ ہے اور نہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو سکتی ہے جو اس کا ثبوت فراہم کر دے۔

اس پر طرہ یہ کہ خود یہ دعویٰ اپنے اندر بطلان و کذب کی ایک مضبوط دلیل لیے ہوئے ہے۔ اور وہ یہ کہ کتب صحاح و کتب ادویہ و عطور کی تدوین اور نشر و اشاعت سے امام زید کا زمانہ قطعاً خالی ہے۔ یہ دور تو اس چیز سے آشنا ہی نہ تھا۔ علوم کی جمع و تدوین بالخصوص کتب فن طب کی اشاعت تو اس دور کے بعد ہوئی۔ امام زید کے زمانہ میں تو یہ علوم محض لوگوں کے ذہن و دماغ کی گہرائیوں میں پائے جاتے تھے۔ کتابوں کی شکل میں جمع نہ ہوئے تھے۔ اور کاتبوں نے ان کو صفحاتِ قرطاس پر نقش نہ کیا تھا۔ ان کی باقاعدہ جمع و تدوین ہارون الرشید کے عہدِ خلافت میں ہوئی اور ان کو ہمہ گیری و وسعت پذیری کا شرف مامون الرشید کے دورِ حکومت میں حاصل ہوا۔

المجموع کے بعض شارحین نے اس اہتمام کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ شک کی یہ نوعیت راوی پر محض بے جا حملہ ہے۔ اگر معترض کو اس کی ضعیت کا واقعی علم تھا اور اس نے اس کی وضاحت نہیں کی اور نہیں بتایا کہ وضع کا تعلق پورے مجموعہ سے ہے یا متن یا سند کے کسی حصہ سے ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اس نے الزام عائد کرنے اور عدم ثبوت کا فیصلہ کر دینے میں جلد بازی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اور اپنے طعن و الزام میں طرفہ طرازی سے کام لیا ہے۔ اور اگر ذاتی طور پر اسے علم نہیں تھا، بلکہ سُنی سنائی باتوں پر اعتماد کیا ہے تو یہ بھی تعجب خیز ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس اتہام کی بھی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کا مقصد بھی طعن مطلق اور الزام غیر معین کو پھیلانا ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو ثبوت و دلیل سے خالی ہے۔ اور یہ بھی دعویٰ مبہم اور مدعا ناقابلِ التفات ہے۔ پھر یہ نہایت ہی تعجب انگیز بات ہے کہ یہ طعن اس کتاب پر دھرا گیا ہے جس پر ایک مستقل مذہب کی بنیاد قائم ہے اور اس کے اصحاب اتباع نے اس کو پشت ہا پشت سے قبولیت کی نظر سے دیکھا ہے۔

اتہام وطعن کی تیسری قسم

ابو خالد پر مناقب اہل بیت میں مبالغہ آرائی کا الزام

المجموع کے راوی ابو خالد عمرو واسطی کو جن اسباب کی بنار پر نقد و جرح کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے، ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ وہ مناقب اہل بیت میں مبالغہ آرائی سے کام لیتا تھا۔ یہ سبب فقہاء اور محدثین اہل سنت نے ذکر کیا ہے۔ اس اتہام کا ذکر اگر ابو خالد کے پاس کیا جاتا تو معلوم نہیں وہ اس کو کس نام سے موسوم کرتا۔ شاید وہ یہ کہتا :۔

"یہ ایسا شرف ہے جس کا میں دعویٰ نہیں کرتا۔ اور ایسی تہمت ہے جس سے مجھے انکار نہیں ؟"

اس الزام کی حیثیت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ یہ ایک مذہبی تحکم

ہے۔ دوسرے مذہب کے بارہ میں اور ایک سیاسی رائے ہے دوسرے سیاسی مسلک کے بارہ میں!

ہم نے امام شافعی کا یہ نظریہ نقل کیا ہے کہ :۔

"وہ راوی کے ردّ و قبول کے سلسلہ میں انسان کے صدق کو دیکھتے تھے۔ اس کی رائے کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ اس کی رائے سے کتنا ہی اختلاف ہو"۔

اس طعن کو باطل قرار دے دیا ہے۔

اس باب میں محققین علمائے اصول بڑے ہی توازن و احتیاط کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں، انھوں نے جرح و تعدیل کے قبول کے معاملہ میں یہ شرط عائد کی ہے کہ تعدیل کرنے والے اور اس شخص کو جس کی تعدیل کی گئی ہے۔ اور جرح کرنے اور اس شخص کو جس پر جرح کی گئی ہے۔ متحد المذہب ہونا چاہیے۔ کتنی ہی جرحیں ایسی ہیں جو دوسروں کے نزدیک تعدیل کے مترادف ہیں۔ بلاشبہ اہل بیت کی ثنا، و منقبت میں مبالغہ آرائی ایک گروہ کی رائے میں اتہام کا درجہ رکھتی ہے، لیکن دوسرا گروہ اسے شرف و فضیلت سے تعبیر کرتا ہے۔

زیدیہ کے جس گروہ نے امام زید سے استفادہ کیا ہے، اہل بیت کے ساتھ ان کی محبّت اس لیے نہ تھی کہ وہ دوسروں کو نشانہ طعن ٹھہرائیں۔ بلکہ اس محبت کی بنا، پر انھیں معتدل و محتاط تصوّر کیا جائے گا۔ منحرف نہیں!

جب وہ ابوبکرؓ و عمرؓ رضی اللہ عنہما پر حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کو افضل قرار دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ ان دونوں کو کذب سے مطعون کرتے ہیں۔ ان کی حالت تو یہ ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہر حدیث کو قبولیت کی نظر سے دیکھتے ہیں اگرچہ اس کی روایت کا کوئی بھی ذریعہ ہو۔ شرط صرف یہ ہے کہ راوی ثقہ ہوں۔ اگرچہ فکر و رائے کے گوشوں میں مخالفانہ رجحان کیوں نہ رکھتے ہوں۔

آئمہ متاخرین اسی اصول پر عمل پیرا رہے ہیں۔ اور انھوں نے ہمیشہ حدیث کی مشہور کتابوں صحاح ستہ (صحیح بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، اور ابن ماجہ) وغیرہ کو قابلِ اعتبار گردانا ہے۔ اس لیے کہ اسلام کے اصول معتبرہ کا ماخذ یہی کتب احادیث ہیں۔ لاریب ان کا سینہ ان لوگوں سے وسیع تر تھا۔ جنھوں نے ابو خالد کو محض اس عجیب و غریب سبب کی بنا پر متہم بالکذب ٹھہرایا کہ وہ آل بیت میں مبالغہ کی حد تک پہنچ جاتا تھا۔ ابو خالد کے سوانح حیات بیان کرتے ہوئے بعض زیدیہ نے کہا ہے:۔

"فضائل اہل بیت میں جن روایات کی بنا پر ابو خالد کو ہدف ملامت قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ روایات معترضین کے مذہب کے خلاف ہیں اور ان کی یہ عادت مستمرہ ہے کہ محض اپنے مذہب سے تخالف کی بنا پر دوسرے کی قدح و تنقیص شروع کر دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ سچا ہی ہو، اور جو شخص ان کے اصول مذہب روایت کرے اسی کی تعدیل کرتے ہیں؛ اگرچہ وہ فاسق ہی ہو۔ اویس قرنی[1] کو جو

---

[1] یہ تابعی تھے اور اہل بیت کی نصرت و اعانت فرماتے تھے۔

سید التابعین تھے۔ انھوں نے ضعیف راویوں میں شمار کیا ہے۔ امام بخاری نے کہا ہے کہ ان کی اسناد محل نظر ہیں، لیکن انھوں نے نزال بن حکم اور ان جیسے دوسرے لوگوں کی تعدیل کی ہے۔

ابو خالد کے حالات لکھنے والوں کے یہ بھی قول ہیں:-

"یہ نکتہ چیں فاسقوں کو بھی عادل ہی قرار دیں گے جب تک کہ وہ ان کے گروہ سے وابستہ رہیں گے۔"

اس کی پوری تائید اور کامل ہم نوائی ہمارے لیے اگرچہ ممکن نہیں، تاہم اس میں قطعاً شبہ نہیں کہ وہ اس شخص کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے جو ان کے مذہب سے منسلک نہ ہو، یا اس اسلوب کلام کا موید نہ ہو جسے وہ طریقہ سلف سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے ایسے شخص کی روایات مشکوک ہیں۔ اس سلسلہ میں بعض متبعین کی جسارت نارو ا کا یہ عالم ہے کہ انھوں نے سید التابعین حسن بصری کی روایت کو بھی لائق تنقید سمجھا ہے، محض اس لیے کہ وہ مسئلہ قدر سے متہم تھے۔

ہماری یہ حالت ہے کہ ہم نے امامیہ کی تمام روایات کو محض ان کے رفض کی بنا پر ہدف تنقید بنایا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو ہمارے مذہب کے ناقد ہیں۔ بغیر اس کے کہ راوی کی ذات کو غور و فکر کے زاویوں میں لائیں۔ ان لوگوں نے وہ طرز عمل اختیار نہیں کیا جو امام شافعی نے ابراہیم بن یحییٰ کے سلسلہ میں روا رکھا تھا۔ یعنی اس نے بدبختی ہونے کے باوجود اس کی روایت کو قبول کیا۔

ابوخالد کا تمام لوگوں سے کٹ کر صرف امام زید کے ساتھ وابستگی اختیار کر لینا، یا ان کے لیے آمادۂ نصرت رہنا اور باقی حفاظ عصر سے اختلاط نہ رکھنا، یہ طعن بھی اتہام کی اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے اور یہ بالکل بے جا ہے۔ جہاں تک زید کی اعانت و نصرت کا تعلق ہے، یاد رکھنا چاہیے کہ اس میں امام ابوحنیفہ، اعمش، سفیان ثوری ابن ابی لیلیٰ اور دیگر محدثین و فقہاء بھی ان کے ساتھ تھے۔ اس سے بڑھ کر اعانت کیا ہوگی، کہ بنو امیہ کے خلاف امام زید کی تحریک خروج کو فقہاء و محدثین کی تحریک قرار دیا گیا۔

واقعہ یہ ہے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کا مقام تمام فرقِ اسلامیہ کے نزدیک عقیدت کا مرکز تھا۔ عابد و زاہد، مرجئہ، معتزلہ اور شیعہ سبھی ان کی عزت کرتے تھے اور کون ہے جو اس شہید کو معزز و محترم نہ سمجھتا ہو؟ اگر زید کا اقدام خروج طعنہ زنی کرنے والوں کی نظر میں باعث مذمت ہوتا تو ابوخالد یقیناً اس مذمت پر اظہارِ پسندیدگی کرتا، جو لوگ اس الزام کو پھیلاتے ہیں انھیں اپنے موقف پر غور کرنا چاہیے کہ وہ مدح کا موقف ہے یا ذم کا۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل بیت کی محبت و نصرت ضروری ہے، یہ تو مقام مدح ہے نہ کہ مقام مذمت! اللہ امام شافعیؒ پہ بارش کرم فرمائے۔ ان کا کہنا ہے:-

ان کان رفضاً حب آل محمد

فلیشهد الثقلان انی رافضی

"اگر رفض آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے محبت کا نام ہے، تو جن و انس گواہ رہیں کہ میں رافضی ہوں۔"

رہا ان کا یہ اعتراض کہ ابو خالد صرف زید سے وابستہ ہو کر رہ گیا، باقی حفاظ عصر سے اس نے روایت نہ کی تو یہ دعویٰ بھی بے بنیاد ہے۔ اس کی زندگی اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہے۔

کمال میں لکھا ہے کہ ابو خالد نے زید سے، ان کے بھائی محمد باقر سے اور سفیان ثوری سے اخذِ روایت کی۔

جب واقعہ یہ ہے تو اسے حفاظِ عصر سے منقطع کیسے قرار دیا جائے گا؟

اس کی تو یہ کیفیت تھی کہ وہ طالبِ علم و حقیقت کی مانند شیوخ وقت میں سے ہر شیخ کے دروازے پر حاضری دیتا اور اخذِ روایت کرتا تھا۔ تمام آئمہ رضی اللہ عنہم کی یہی حالت تھی۔ امام ابو حنیفہؒ نے حماد بن ابی سلیمان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ اور انھیں کے دامن شیخیت سے بندھ گئے، لیکن اس انتہائی لزوم و وابستگی کے باوجود دوسروں سے حصول علم کرتے تھے۔ بالخصوص موسم حج میں!

امام شافعیؒ تقریباً نو سال امام مالک رضی اللہ عنہ سے وابستہ رہے، تاہم انھوں نے اس سے قبل مکہ مکرمہ کے دیگر محدثین سے بھی تحصیل علم کی۔ مثلاً سفیان بن عیینہ، اور مسلم بن خالد الزنجی وغیرہ شیوخ کے حلقہ درس میں رہے۔

یاد رہے ہر راہِ نورد طالب علم، علم و فضل کے مختلف سرچشموں سے تحصیل کرتا ہے۔ اس کے بعد کسی ایک استاذ کے فیضانِ علم سے چمٹ جاتا ہے اور سب سے منقطع ہو کر اسی کا ہو رہتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کسی نے پوچھا، انھیں علم کیسے حاصل ہوا؟

فرمایا: "میں معدن علم میں مقیم تھا اور میں نے شیوخ میں سے ایک شیخ سے

لزوم اختیار کر لیا تھا۔"

طالب علم کے لیے یہ کوئی ذلّت و توہین کی بات نہیں کہ وہ ایک شیخ کے ساتھ وابستگی اختیار کر لے۔ بالخصوص جب کہ شیخ امام زید ایسا مجتمع صفات ہو، ان کی جو صفات ہم نے بیان کی ہیں، وہ دوسروں میں شاذ و نادر ہی پائی جاتی ہیں +

المجموع پر طعن اور قدح

اسباب نقد و جرح کی تفصیل

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا تعلق المجموع کی ذات سے متعلق طعن و اعتراض سے تھا۔ اس سے ہم نے کوئی ایسی بات نہیں پائی جو روایت کے بارہ میں شک و تذبذب میں ڈال دینے کا باعث بنتی ہو۔ ہم جانتے ہیں اس قسم کے طعن سے روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کا عمل کسی بھی شخص کو ثقہ نہیں رہنے دیتا۔ اور یہ معاملہ اتنا خطرناک ہے کہ خود سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدفِ نظر ٹھہراتے اور ان کی طرف نقد و جرح کے تیر پھینکتے ہیں تاکہ اس نوع کے مبہم اور غیر واضح اتہامات روایت کو درجۂ اعتبار سے ساقط قرار دے دیں۔

انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور بعض دوسرے کثیر الروایت صحابہ کو اسی تہمت

و اعتراض کا نشانہ بنایا تھا کہ اہل سنت کی روایت کو کمزور ٹھہرا دیں۔ اس دور میں بھی اس قماش کے کچھ لوگ پائے جاتے ہیں جو چاہتے ہیں کہ روایت اور طرق روایت میں تشکیک پیدا کر کے قصرِ سنت نبویؐ کو منہدم کر ڈالیں۔ اسی بنا پر اس قسم کے الزام و اعتراض کی تائید کے لیے ہم اپنے آپ کو تیار نہیں پاتے۔ کیوں کہ یہ دو دھاری تلوار ہے۔

اگر ہم نے ان اتہامات کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا جو المجموع کے راوی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں تو ضروری ہو گا کہ دوسرے لوگوں کے اتہامات و اعتراضات کو بھی تسلیم کریں۔ پھر اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری عمارت کو منہدم کرنے کا سبب بن جائیں گے۔ اور اسلام کی دوسری اساس (یعنی سنت نبویؐ) کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ لہٰذا ہم اس طعن کو قطعاً کوئی اہمیت دینے کو تیار نہیں۔

جو لوگ المجموع کی قبولیت کے حامی نہیں ہیں، وہ محض راوی کو مطعون ٹھہرانے پر ہی اکتفا نہیں کرتے، بلکہ ان کا اگلا قدم کتاب کے محتویات و مندرجات پر طعن و نکتہ چینی ہوتا ہے۔

اور اس پر بحث مستقل وقت و مطالبہ کی طالب ہے۔

المجموع کے متعلق اعتراضات میں جو مختصراً درج ذیل ہیں۔ معترضین کا نقطہ نظر یہ ہے:۔

الف۔ المجموع موضوع احادیث پر مشتمل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب بیانی ہے۔

ب۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس کی نسبت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی۔

ج۔ اس کا راوی ایک ہی ہے اور اس میں غرابت پائی جاتی ہے۔

د۔ ہادی ایسے بعض زیدیوں نے اس کے بعض مندرجات کی مخالفت کی ہے۔

ہ۔ اگر امام زید کی طرف اس کی نسبت صحیح ہوتی تو یہ اپنے دور میں شہرت پاتا اور لوگوں میں متعارف ہوتا۔ ایک ہی شخص (تنہا ابو خالد) اس کی روایت میں منفرد نہ ہوتا۔

یہ ہیں اعتراضات والزامات کے وہ تیر جو المجموع کے راوی کی طرف نہیں، براہِ راست المجموع کی طرف چلائے جاتے ہیں۔

چند اہم مباحث

المجموع کی بعض احادیث کے موضوع ہونے کا دعویٰ اور اس کا تجزیہ

امام ذہبی نے دعویٰ کیا ہے کہ المجموع کی ان احادیث کے بارہ میں جو طریق علی یا خود حضرت علیؓ سے مروی ہیں، یہ بات پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی ہے کہ وہ موضوع ہیں۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کی طرف ان کی نسبت روایت صحیح نہیں۔

اگر واقعہ یہی ہے تو ناقدین اپنی تنقید میں حق بجانب ہیں، اس لیے کہ جب راوی اپنی روایت میں ثبوت کذب کی دلیل کی رو سے غیر ثقہ ہو گا تو ظاہر ہے جو کچھ اس نے روایت کیا ہے اس میں جھوٹا ہو گا۔ اس لئے صورت سند بھی کمزور ہو گی اور جب متن میں وضعیت پائی تو وہ بھی قابلِ اعتماد نہ رہے گا۔

کہتے ہیں، امام ذہبی نے پانچ احادیث ذکر کی ہیں جن کی بنا پر المجموع کی وضعیت کا دعویٰ کیا ہے لیکن شارحینِ المجموع نے طریق المجموع کے علاوہ دوسرے طریق سے

بھی ان کی نسبت روایت حضرت کی طرف صحیح ثابت کی ہے۔ ذیل میں ہم ایسی تمام احادیث ایک ایک کر کے درج کرتے ہیں تاکہ فریقین کے دلائل سامنے آجانے کے بعد ہمارا فیصلہ واضح دلیل پر مبنی ہو جائے

پہلی حدیث

ذہبی نے کہا ہے کہ مسند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے :-

النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن الذکرین یلعب احدھما بصاحبہ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں پر لعنت کی ہے جن میں کا ایک اپنے ساتھی کے ساتھ تلعب کرتا یعنی بدفعلی کا مرتکب ہوتا ہے۔

ذہبی کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے لیکن شارحین المجموع نے اس دعویٰ کو اس بنا پر رد کر دیا ہے کہ یہ حدیث طریق محدثین و اہل سنت سے بھی مروی ہے۔ سیوطی نے جمع الجوامع میں افعال کی نوعیتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :-

فقال عن الحارث عن علی، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعۃ۔ لا یکلمھم اللہ یوم القیامۃ ولا ینظر الیھم ویقال لھما دخلوا النار مع الداخلین الا ان یتوبوا۔ الفاعل والمفعول بہ، والناکح یدہ، والناکح حلیلۃ جارہ والکذب الاشر، والمعسر المعتز، والضارب والدیہ حتی لیستغیثاہ وقد اخرجہ ابن جریر۔

حارث کے واسطے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سات شخص ایسے ہیں جن سے قیامت کے روز نہ اللہ بات کرے گا اور نہ ان کی طرف دیکھے گا اور کہا جائے گا کہ جو گروہ دوزخ میں داخل ہو رہے ہے، تم بھی ان کے ساتھ دوزخ کی راہ لو۔ البتہ اگر وہ توبہ کرلیں تو ایسا نہ ہوگا۔

(۱) بدفعلی کرنے والا۔

(۲) بدفعلی کرانے والا۔

(۳) مشت زنی کرنے والا۔

(۴) اپنے ہمسایہ کی لونڈی سے زنا کرنے والا۔

(۵) انتہائی جھوٹا۔

(۶) وہ تنگ دست جو متکبر ہو۔

(۷) اپنے ماں باپ کو زدوکوب کرنے والا۔ تاوقتیکہ ان سے معافی نہ مانگ لے۔

ذہبی کا اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف حضرت علیؓ کے ذریعہ سے مروی ہے کسی دوسرے ذریعہ سے ان کا پتہ نہیں چلتا پھر سوائے ابو خالد کے واسطے کسی اور سے جس کا حضرت علیؓ سے مروی ہونا بھی ثابت نہیں۔ البتہ اس کے ہم معنی الفاظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں حقیقت یہ ہے کہ روایت علیؓ کے علاوہ اس حدیث کی شاہد دوسری حدیث بھی ہے جس کا طریقہ روایت ہ: عن عکرمہ عن عبد اللہ بن عباس عن

النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

لعن اللہ من غیر تخوم الارض، ولعن اللہ من کمہ عن السبیل، ولعن اللہ من لعن والدیہ، ولعن اللہ من ذبح لغیر اللہ، ولعن اللہ من وقع علی بہیمۃ، ولعن اللہ من عمل عمل قوم لوط، وکررھا ثلاثا۔

اللہ اس پر لعنت کرے جو زمین کے حدود بدل دیتا ہے، اللہ اس پر لعنت کرے جو سیدھی راہ سے بھٹکاتا ہے۔

اللہ اس پر لعنت کرے جو اپنے ماں باپ پر لعنت کرتا ہے، اللہ اس پر لعنت کرے جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے۔ اللہ اس پر لعنت کرے جس نے چارپایہ سے بدفعلی کا ارتکاب کیا۔ اللہ اس پر لعنت کرے جو فعل قوم لوط کا مرتکب ہوتا ہے۔ آنحضرتؐ نے ان باتوں کو تین مرتبہ دہرایا“۔

یہ حدیث مسند امام احمد، طبرانی، حاکم اور بیہقی میں ہے۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت علیؓ سے طریق ابی خالد کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی مروی ہے۔ اور عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے اس کے شواہد پائے جاتے ہیں۔ امام احمد وغیرہ نے اس کے اور شاہد بھی ذکر کیے ہیں۔

اس حدیث کی وضعیت کا دعویٰ ایک تو اس وجہ سے نادرست ہے، کہ دوسرے طرق سے مروی اس کے شواہد موجود ہیں۔ دوسرے اس کے معانی و

مطالب آنحضرتؐ کی اس دعوت کے عین مطابق ہیں۔ جس میں آپ نے مکارم اخلاق کی تعلیم دی ہے اور برائیوں سے روکا ہے۔ بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ اس کے معانی دعوت قرآن سے بالکل ہم آہنگ ہیں اور جن محرمات سے قرآن نے منع فرمایا ہے اس کے ساتھ کلیتہً موافقت رکھتے ہیں۔ جب معاملہ یہ ہے تو یہ حدیث موضوع کیوں کر ہوئی ؟

اور اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے جب بھی اس سے نفس کتاب قابل اعتراض قرار نہیں پاتی۔ خود بخاری کو دیکھیے جو سند کے اعتبار سے کتب سنت میں سے صحیح ترین کتاب ہے۔ اس کا دامن بھی اعتراضات کے کانٹوں سے محفوظ نہ رہ سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بخاری کی روایات جھوٹی یا ناقابل اعتبار ہیں۔ اور نہ اس کا یہ مفہوم لیا جا سکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے جو روایات اپنی صحیح میں درج کی ہیں وہ لائقِ استناد و صحت نہیں ہیں۔ اور ان سے گوشہ چشمِ التفات پھیر لینا چاہیے۔

امام ذہبی کا المجموع کی ایک اور حدیث پر اعتراض

کیا واقعی یہ حدیث وضعی ور جعلی ہے؟

المجموع کی دوسری روایت جس کی وضعیت کا ذہبی وغیرہ نے دعویٰ کیا ہے۔ حضرت علیؓ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:-

العالم فی الارض یدعولہ کل شی حتیٰ الحوت فی البحر

"عالم کے لیے زمین میں ہر شی دعا خیر کرتی ہے یہاں تک کہ دریا میں مچھلی بھی اس کے لیے دست بدعا رہتی ہے۔"

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی طرف اس کی نسبت روایت بہتان ہے اور یہ موضوع ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں علیؓ منفرد نہیں ہیں۔ اس کے مثل حضرت

ابو درداء سے ایک حدیث مروی ہے۔ اور وہ اس کے صدق کی شاہد ہے۔

چناں چہ کثیر بن قیس سے روایت ہے:

کنت جالساً عند ابی الدرداء فی مسجد دمشق۔ فاتاہ رجل، فقال یا ابا الدرداء اتیتک من المدینۃ مدینۃ الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لحدیث بلغنی انک تحدث بہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ قال فما جاء بک تجارۃ۔؟ قال۔ لا۔ قال ولا جاء بک غیرھا۔؟ قال۔ لا۔ قال فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من سلک طریقاً یلتمس بہ علماء سھل اللہ طریقاً الی الجنۃ۔ وان الملٰئکۃ لتضع اجنحتھا رضا لطلب العلم وان طالب العلم لیستغفر لہ من فی السماء والارض فی الحیتان الماء وان فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر الکواکب۔ ان العلماء ورثۃ الانبیاء، ان الانبیاء لم یورثوا دیناراً ولا درھما۔ انما ورثوا العلم فمن اخذہ اخذ بحظ وافر رواہ ابن ماجہ، واخرجہ احمد فی مسندہ و ابو داؤد والترمذی فی سننھا۔

"میں دمشق کی مسجد میں ابوالدرداء کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک شخص

آیا۔اس نے کہا۔ اے ابوالدرداء! میں آپ کی خدمت میں مدینۃ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے حاضر ہوا ہوں اور میرا مطلب ایک حدیث کے بارہ میں دریافت کرنا ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ اسے بیان کرتے ہیں۔

ابوالدرداء نے کہا تمھیں کوئی کاروبار تو کھینچ کر یہاں نہیں لایا؟

اس نے جواب دیا۔ جی نہیں!

ابودرداء نے کہا۔ اس کے علاوہ کوئی اور کام تو تیری یہاں آمد کا باعث نہیں بنا؟

کہا۔ جی نہیں۔!

ابودرداء نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے۔ فرماتے تھے۔ جو شخص تلاش علم کی راہ میں چلتا ہے۔ اللہ اس کے لیے جنت کی راہ آسان کر دیتا ہے۔ اور فرشتے اس کے طلب علم کی کوشش سے خوش ہو کر اس کے نیچے اپنے پَر بچھا دیتے ہیں۔ طالب علم کے لیے آسمان و زمین کی ہر شے دعا مغفرت کرتی ہے۔ یہاں تک کہ پانی کی تہ میں مچھلیاں بھی اس کے لیے بخشش کی دعا کرتی ہیں۔

عالم کو عبادت گذار پر اسی طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح ستاروں پر چاند درجہ افضلیت رکھتا ہے۔

علماء نبیوں کے وارث ہیں اور نبیوں کی وراثت دینار و دراہم

نہیں ہوا کرتی، بلکہ ان کی وراثت علم ہے۔ جس نے علم حاصل کر لیا وہ بہت بڑے حصہ کا مالک بن گیا۔

اس حدیث کو ابن ماجہ، مسند امام احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

اس صورت حال کے پیش نظر یہ ممکن نہیں کہ یہ حدیث موضوع ہو۔ کیونکہ احادیث کی مذکورہ بالا مشہور کتابوں میں اس کے شواہد موجود ہیں، ہم نہیں سمجھے، کہ ذہبی نے علم و تحقیق کے کن ذرائع کے بل بوتے پر اسے موضوع قرار دیا ہے۔ حدیث کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کذب ثابت ہو جائے، اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ضروریات دین میں جو چیزیں ثابت اور محقق ہیں، ان کے خلاف ہو۔ دوسرے یہ کہ عقل و دانش کے قطعی تقاضوں کے خلاف ہو، اور اس کی تعبیر و تاویل حد امکان سے باہر ہو۔ ایک اعتراض یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ طریق ضعیف سے مروی ہے یا اس کی سند میں بعض ضعیف راوی پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات ہو تو جب وہ دوسرے ذریعہ سے سند قوی کے ساتھ صادق راویوں سے مروی ہوگی تو ضعف ختم ہو جائے گا۔

غور و فکر کے اس معیار کی روشنی میں حدیث مذکورہ تمام اسباب کذب و وضع سے پاک ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ حدیث موضوع ہے تو کیا اس وضعیت کا دامن اتنا وسیع ہوگا کہ ان تمام کتابوں کو باطل السند قرار دے دے جنھوں نے اس کو روایت کیا ہے؟ ہم پورے

وثوق سے کہتے ہیں کہ صحاح ستہ جن کے ثقہ ہونے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے - ان میں بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں، جن کی وضعیت ثابت ہو چکی ہے لیکن اس سے نہ ان کتابوں کے ثقہ ہونے کی نفی ہوتی ہے، نہ ان کی تکذیب لازم آتی ہے - اور نہ اس صدق کی نوعیت و کمیت میں کوئی نقص واقع ہوتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہے۔

تیسری حدیث کی ضعیت کا دعویٰ

اصول حدیث و روایت کی روشنی میں

یہ وہ حدیث ہے جو ابو خالد نے

"عن طریق محمد الباقر عن ابیہ عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

روایت کی ہے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا:

لاتسموا اصابعک السبابۃ

اپنی انگلیوں کو سبابہ کے نام سے موسوم نہ کیا کرو۔

امام ذہبی نے فیصلہ کن انداز میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے حالانکہ اس میں موضوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض صحابہ کے نام بدل دیا کرتے تھے۔ اس لیے کہ

آپؐ کے نزدیک وہ پسندیدہ نہ تھے۔ چنانچہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ہے جو سعید بن مسیب اپنے باپ سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں:-

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سألہ ما اسمک ؟ قال حزن قال انت سھل وقیل عن ارض انھا قفرۃ فسماھا خضرۃ۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے دریافت فرمایا کہ تمہارا نام کیا ہے؟

اس نے کہا۔ حزن۔ جس کے معنی سنگلاخ زمین کے ہیں۔

آپ نے فرمایا تم تو سہل ہو۔ (اس کے معنی آسانی اور سہولت کے ہیں)

اسی طرح جب زمین کے بارہ میں کہا گیا کہ وہ بنجر زمین ہے تو آپؐ نے اس کو "سرسبز و شاداب زمین" کا نام دیا۔

بس یہی معاملہ اس حدیث کا ہے جس کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ آنحضرتؐ نے "سبابہ" انگلیوں کو انگشتہائے "مسبحہ" سے موسوم فرمایا۔ (یاد رہے۔ "سبابہ" کے معنی گالی دینے والی اور "مسبحہ" کا مطلب اللہ کی تسبیح بیان کرنے والی ہے۔ آنحضرتؐ کو یہ پسند نہ ہوا کہ انگلی کو "سبابہ" گالی دینے والی کے لفظ سے پکارا جائے، بلکہ آپؐ کے نزدیک یہ بات محبوب ٹھہری کہ اس کو "مسبحہ" اللہ کی تسبیح بیان کرنے والی سے تعبیر کیا جائے)

جب معانی و مطالب کا یہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو ممکن نہیں کہ یہ حدیث موضوع قرار پائے۔ اس کے ایسے شواہد موجود ہیں جو اس کے تزکیہ و صفائی پر دلالت کناں ہیں۔ اور اس کے صدق پر واضح ثبوت بہم پہنچاتے ہیں۔

یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ علی زین العابدین کا لقاء حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اور سند میں کوئی ایسا نام نہیں ہے جس نے حضرت علی مرتضیٰ سے روایت کی ہو۔ یعنی حدیث منقطع ہے۔

ہم اس کے جواب میں یہ عرض کریں گے کہ امام زید رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں منقطع اور مرسل احادیث قبول کی جاتی تھیں یہی نہیں۔ جب راوی ثقہ ہے تو "بلاغات" بھی درجہ قبول کو پہنچی تھیں۔ کیونکہ حدیث کی سند پر اعتماد کرنے کی بہ نسبت یہ بات زیادہ اولیٰ ہے کہ راوی کی امانت و عدالت کو اہمیت دی جائے جس شخص نے اس حدیث کو مرسل بیان کیا وہ امام ہدیٰ علی زین العابدین ہیں۔ بس اتنی سی بات ان کو ثقہ اور عادل ٹھہرا دینے کے لیے کافی ہے۔ اعتماد تو اس کے شخصی عدالت پر ہوگا۔ سند سے کچھ بحث نہیں ہے۔

یہاں یہ نکتہ نہ بھولنا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بکمال و تمام سند ملا دینے کی ضرورت و اہمیت میں تشدد اس وقت روا رکھا گیا جب (احادیث کے نام سے) کذب و بہتان کی نشر و اشاعت عام ہوگئی۔ اسی زمانہ میں محدثین اسنادِ احادیث کے محتاج ہوئے تاکہ تمام رواۃ حدیث کو ایک ایک کرکے پہچان اور پرکھ سکیں اور عدالت و صداقت کی جو مقدار ان میں پائی جاتی ہے اس سے مطمئن ہو جائیں۔

مؤطا امام مالکؒ کو دیکھیے۔ اس میں منقطع روایات بھی ہیں، مرسل بھی ہیں، اور بلاغات بھی ہیں۔ لیکن کسی نے اس کی تضعیف نہیں کی۔

اللہ امام شافعیؒ پہ رحم پر فرمائے۔ انھوں نے فرمایا۔

جب امام مالکؒ کی وساطت سے حدیث آگئی تو اس کی مثال چمکتے ہوئے ستارے کی ہے۔

چوتھی حدیث کی وضعیت پر بحث

یہ چوتھی حدیث الجموع میں تو نہیں ہے، لیکن طریق ابی خالد سے حضرت عبد اللہ رضؓ بن عمرؓ سے مروی ہے، اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

ایما مسلم اشتھی شھوۃ، فردھا و اثر علی نفسہ غفرلہ

"جو مسلمان شہوت میں مبتلا ہوا، لیکن اس پر ضبط کیا۔ اس کے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں۔"

سیوطی کی روایت کے مطابق اس کے یہ لفظ ہیں:۔

ایما امرئ اشتھی شھوۃ فرد شھوتہ و اثر علی نفسہ غفر اللہ لہ

"جو شخص شہوت میں مبتلا ہوا لیکن اس نے اپنے جذبۂ شہوت کو روک لیا اور نفس پر قابو پالیا۔ اللہ اس کے گناہ بخش دیتا ہے۔"

یاد رہے، اس حدیث کو موضوع قرار دینا تعجب خیز ہے۔ کیوں کہ اس کے معانی

اسلام کی رُو سے ثابت شدہ حقیقت ہیں۔

جب ایک شخص کو اس کے گرد و نواح میں سے کوئی شدید رغبت مضطرب کر ڈالے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو قابو میں رکھے، خواہشاتِ نفس کی سرکشی کو آگے بڑھنے سے روک لے اور دوسرے کو اپنے آپ پر مستحقِ ترجیح سمجھے تو اللہ اس کی برائیوں پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے۔

جو شخص ایسا مال دوسرے کو صدقہ کر دے جس کا وہ خود خواہش مند ہے لیکن دوسرے کو اپنے آپ پر ترجیح دے۔ اس کے بدلہ میں اللہ اس کے تمام گناہ یا اس کے بعض حصے معاف کر دیتا ہے۔

اللہ نے ان لوگوں کی مدح و توصیف فرمائی ہے جو اپنی خواہشات کی سرکشی کو ضبط کے دائرہ میں مقید رکھتے ہیں۔ اور مال و دولت کی خواہش رکھنے کے باوصف اسے اپنے قریبیوں، یتیموں اور مسکینوں میں بانٹ دیتے ہیں۔

اللہ نے مومنوں کے اوصاف میں فرمایا:-

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

"وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں۔ اگرچہ خود محتاج ہوں"۔

صدقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ برائیوں کی آگ کو بجھا دیتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔

الصدقة تطفئ المعصية

"صدقہ و خیرات برائیوں کی آگ کو انسان کے جسم سے بجھا دیتے ہیں"۔

اور یہ صدقہ تو بہت ہی بہترین ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایک تو نفس کی

سرکشی کو روکنا اور دوسرے کسی کو فائدہ پہنچانا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:۔

خیر الصدقۃ ان تصدق وانت صحیح شحیح ترجوا الغنی وتخشی الفقر۔

"بہتر صدقہ وہ ہے جو تو اس حالت میں کرے کہ تندرست اور محتاج ہو نیز دولت کا متمنی اور فقر وفاقہ سے ڈرنے والا ہو؟

اور بلاشبہ یہ صدقہ اسی نوعیت کا ہے۔

پانچویں حدیث کی صحت اور عدم صحت پر گفتگو

وہ حدیث جس کی وضعیت سے ذہبی نے ابو خالد کو متہم کیا ہے۔ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ اور وہ وہی ہے جس کا تعلق وضوء کے وقت جسم کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر بندھی ہوئی پٹی پر مسح کرنے سے ہے اس کے موضوع ہونے کی بھی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ وہ طریق ابو خالد کے علاوہ حضرت علیؓ سے دوسرے طرق حسنہ سے بھی مروی ہے۔ چنانچہ سیوطی نے اس کو مسند علی میں طرق ابی خالد کے علاوہ روایت کیا ہے۔ نیز عبدالرزاق اور ابو نعیم نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

سیوطی کی روایت جو حضرت علیؓ سے ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:-

اصابنی جرح فی یدی فعصبت علی الجبائر فاتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت امسح علیھا ام انزعھا۔؟ فقال علیہ السلام بل امسح علیھا۔

"میرا ہاتھ زخمی ہو گیا اور میں نے ٹوٹی ہوئی ہڈیوں پر پٹی باندھ لی۔ پھر میں

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا۔

یارسول اللہ! اس پر مسح کرلوں یا اسے اتارلوں؟

آپ نے فرمایا۔ اس پر مسح کرلو۔

احناف نے اسی حکم کو اختیار کیا ہے۔ اس ذریعہ کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی آنحضرتؐ کا یہ امر منقول ہوا ہے۔ اور وہ ذرائع اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ یہ حکم صحابہ رضوان اللہ علیہم میں معروف تھا۔

جب واقعہ یہ ہے تو اس کا راوی تہمتِ وضعت سے کیوں کر متہم ٹھہرا۔؟

یہ ہیں وہ احادیث جن کی وجہ سے ابو خالد کو وضعیت سے متہم کیا گیا۔ اور جن کے اندراج کی بنا پر المجموع کو مطعون ٹھہرایا گیا ہے۔ وہ صرف چار احادیث ہیں۔ اگر قابل اعتراض محض یہ بات ہے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک حدیث کی بھی وضعیت ثابت نہیں ہوسکی۔ کیوں کہ طریق ابی خالد کے علاوہ بھی ان کے شواہد موجود ہیں۔ اور یہ مقاصد شریعت اور اس کے معانی و مطالب سے ہم آہنگ ہیں۔

علاوہ ازیں قرآن کے محکم نصوص جو روایت شدہ سنتِ صحیحہ سے زیادہ فوقیت کے حامل ہیں ان کے شاہد ہیں۔ اس کو حدیث موضوع نہیں کہا جا سکتا جو اپنے مطالب میں مقاصد شریعت اور اس کے اصولوں سے متفق ہو۔

اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اس کے کچھ حصوں کی عدم صحت پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے تو ان حصوں کی تعداد اتنی قلیل ہے کہ وہ راوی سے متعلق کذب و وضع کے اتہام کو حق بجانب

نہیں ٹھہراتے۔ پھر یہ چیز بھی سوچنے کی ہے کہ اس عدد قلیل میں وہم و خطاء کا احتمال تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ممکن نہیں کہ یہ احتمال پایا جائے کہ اس میں عمداً وضع و کذب کا عمل روا رکھا گیا ہے۔ خطا و عمد میں فرق عظیم ہے نہ سب کو معلوم ہے۔ خطا و نسیان کا صدور ہو جانا تو ہر شخص کے لیے ممکن ہے۔ لیکن مومن ہرگز یہ جرأت نہیں کر سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ستودہ صفات پر عمداً کذب و بہتان باندھے۔

اس ساری بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ طعن و الزام کا ہدف اس کے راوی کی طرح المجموع کو بھی نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

المجموع کی روایت میں ابو خالد کا تفرّد

المجموع پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا امام زید کی تصنیف ہونا ممکن نہیں۔ کیوں کہ زید کے شاگرد کثیر تعداد میں پائے جاتے تھے۔ ان کے دائرہ طلب علم میں داخل ہونے کے زمانہ سے لے کر مسند عالی کو چھوڑ کر میدان جہاد میں اترنے کے وقت تک بلکہ بالفاظ صحیح کہنا چاہئیے کہ موت کے دروازے میں قدم رکھنے کے لمحہ تک فقہا و محدثین میں ان کے اصحاب اتباع بہت بڑی تعداد میں شامل تھے۔ اس صورت میں یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ان کی کتاب کو ایک ہی شخص روایت کرے۔ اور صف رواۃ میں سوائے فرد واحد کے کوئی دوسرا نظر نہ آئے۔ جو کام ایک پوری جماعت کی سعی و ہمّت کے سوا انجام نہیں پا سکتا، اس کے بارہ میں علم و فہم یہ ماننے کو تیار نہیں کہ وہ واحد منفرد روایت سے مروی ہو۔ یہ بات کیوں کر صحیح تسلیم کی جا

سکتی ہے کہ تلامذہ کی اتنی بڑی تعداد میں سے روایت کے ضمن میں ایک شخص نے تفرد اختیار کر لیا۔ جب کتاب کی تالیف تلامذہ کی اتنی کثیر تعداد کے سامنے ہوئی ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس سے آگاہ ہوں، یا ان کا بہت بڑا حصہ اس سے واقف ہو۔ اس عظیم الشان کام سے ان میں کے ایک ہی شخص کا باخبر ہونا تو کوئی معنی نہیں رکھتا۔

بہ نظر ظاہر یہ اعتراض بڑا وزنی ہے۔ لیکن علما زیدیہ نے اس کا کئی طریقوں سے رد کیا ہے۔

(۱) امام زید کی شہادت کے بعد ان کے شاگرد مختلف شہروں میں تقسیم ہو گئے تھے اور پھر جلد ہی کہیں جمع نہ ہو سکے۔ اس تقسیم و تفرق کا لازمی تقاضا یہ ہوا کہ وہ سب کے سب اس کو نقل نہ کر پائے، لیکن امام کی فقہی روایات کا مجموعہ بہر حال محفوظ ہاتھوں میں تھا۔ یعنی ابو خالد جو ان کے مخلص ترین شاگرد تھے۔ اس کے حامل تھے۔ انھوں نے استاد کے اس ورثہ کو بحفاظتِ تمام حرزِ جان بنائے رکھا۔

شاگرد اپنے شیخ و امام کے قتل کے بعد اس درجہ ہولناک وہشتناک تشدد کی بنا پر متفرق ہوئے تھے کہ اب نہ وہ امام کے شہر میں واپس آ سکتے تھے اور نہ ان کی روایات کی جمع و تدوین پر قادر ہو سکتے تھے۔ اب اس کی یہی شکل ممکن تھی کہ ایک شاگرد نے روایات کو جمع کر دیا اور باقی شاگردوں نے اس پر پسندیدگی کا اظہار کر دیا۔ متضمنات کتاب پر ان کے قبول و روایت کی رضامندی کو اس کی تصدیق تصور کیا جائے گا اور اس کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ ان سب نے مل کر اسے روایت کیا۔ اور اگر اس کی تدوین و کتابت میں ان میں کا صرف ایک شخص متفرد ہے تو اس پر ان سب کی قبولیت کا اظہار دو امور کو مستلزم

ہو گا۔ ۱۔ ایک راوی کی تصدیق کو۔

۲۔ دوسرے ان سب کا مل کر ضمناً صحتِ روایت کی ذمہ داری

قبولیت کو۔

اس صورت میں ایک شخص پر الزام و طعن سب پر حاوی سمجھا جائے گا

اس لیے کہ ان میں سے ہر شخص نے موضعِ طعن کو قبول کر لیا۔

(۲) امام زید کی اولاد نے ابو خالد کے روایت کردہ المجموع کو صحیح تسلیم کیا ہے۔

کہا گیا ہے کہ جس المجموع کو ابو خالد نے روایت کیا، اسے امام زید کے

بیٹے یحییٰ شہید نے سنا ہے۔

یہ بھی روایت ہے کہ اہل بیت کے بعض بزرگ روایت کو اسی صورت

میں قبول کرتے تھے جب کہ وہ خود آئمۂ اہل بیت کے ذریعہ سے مروی ہو۔

چناں چہ ان میں سے ایک صاحب سے پوچھا گیا:

کیا آپ ابو خالد کی روایت کو شرفِ قبولیت بخشیں گے جب کہ اس کا

شمار ائمۂ اہل بیت میں نہیں ہوتا؟

انھوں نے جواب دیا۔ ابو خالد کی المجموع کی روایت کو جو زید سے مروی ہے

اگر یحییٰ بن زید نے روایت کی ہے تو میں اسے ضرور قبول کروں گا۔ ورنہ

نہیں۔!

المجموع کے متعلق ابو خالد کی روایت کو امام زید کے بیٹے عیسیٰ نے بھی

صحیح تسلیم کیا ہے۔

(۳) امام زید کے ساتھ ابو خالد کی شدید وابستگی کی وجہ سے اس کی روایت

کو علماء نے قبول کیا ہے، امام کے عراق تشریف لے جانے سے قبل مدینہ منورہ میں ابوخالد نے پانچ سال ان کی صحبت اختیار کیے رکھی اور پھر حادثۂ قتل تک ہمیشہ ان سے وابستہ رہے۔

(۴) روایت میں راوی کا تفرد باعثِ طعن نہیں بنتا۔ اس لیے کہ یہ تفرد جرح و قدح کا سبب نہیں قرار پاتا۔ بعض تابعین بڑے بڑے صحابہ سے روایت میں متفرد تھے۔ پھر ہر تابعی صحابی سے روایت میں منفرد تھا۔ اس کی وجہ صحابی سے ان کا بہت زیادہ تعلق خاطر اور وابستگی خاص تھا۔ اس انداز کا تفرد روایت میں نقص پیدا نہیں کرتا۔

(۵) المجموع کو قبول کرنے والوں پر امام زید کے تلامذہ کا معترض نہ ہونا اور اکثریت کا اسے ایجاباً قبول کر لینا (جو سکوتی قبول کے برابر ہے) اس امر پر دال ہے کہ راوی منفرد نہیں۔

(۶) امام زید کے ساتھ ابوخالد کا زمانۂ صحبت سب شاگردوں سے زیادہ طوالت اور شدید وابستگی لیے ہوئے ہے۔ اس کے سوا اور کسی شاگرد کی اتنی طویل صحبت اور دائمی رفاقت کا پتہ نہیں چلتا۔

اس بنا پر کسی ایسی روایت میں جو دوسروں کے حیطۂ علم میں نہ آئی ہو، اس کا منفرد ہونا قرینِ عقل اور مطابقِ فہم نہیں ہے۔

⁘ ⁘ ⁘

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو دیکھیے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کا ایسا مجموعہ روایت کیا ہے جو دوسرے کسی

صحابی کے حصّہ میں نہیں آیا۔ یہ محض اس لیے کہ یہ آنحضرتؐ کے ساتھ ایک مُدّت تک وابستہ رہے۔ اگرچہ یہ مُدت زید کے ساتھ ابوخالد کی مدت وابستگی سے کم ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ تجارت اور دیگر معاملات زندگی یا غزوات وسرایا وغیرہ میں مشغول رہتے تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا کام صرف آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر رہنا اور آپؐ سے احادیث سننا اور حفظ کرنا تھا +

ایک اور اہم سوال

کیا المجموع کی روایات، مرویات علیؓ سے مختلف ہیں؟

جن لوگوں نے پورے المجموع پر تنقید کی ہے، ان کا دعویٰ ہے کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و ارشادات کا وہ حصہ جو حضرت علیؓ مرتضیٰ کے ذریعہ سے مروی ہے، ان کی بعض مرویات کے خلاف ہے۔

اس تنقید پر دو طریقوں سے گفتگو ہو سکتی ہے۔

ایک اس طریقہ سے کہ حضرت علی مرتضیٰ سے جو مرویات حدیث و سنت کی کتابوں مثلاً صحاح، سنن، اور محققین روایت کی مسانید میں پائی جاتی ہیں، جن کی صحت جمہور کے نزدیک ثابت ہے، المجموع کی روایات ان کے خلاف ہیں۔

دوسرے اس طریقہ سے کہ حضرت علیؓ سے المجموع کی روایت کے سلسلہ

ہیں ابو خالد نے بعض ائمہ زیدیہ سے اختلاف کیا ہے۔ ان ائمہ میں سے ایک بہت بڑے امام یحییٰ بن حسین[1] ہیں۔ جن کو امام زید کے بعد دوسرے درجہ کا امام سمجھا اور ہادی الی الحق کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ ان کا زمانہ پہلی صدی ہجری کا آخیر حصہ ہے۔ یہی وہ امام ہیں جنھوں نے فقہ زیدیہ یمن میں پہنچائی۔ اس کے بعد مشرق و مغرب میں اس کی اشاعت کی۔ ان کی تنقید اگر مبنی بر صحت ہو تو بلا شبہ ان تمام تنقیدات سے وزنی ہے جو المجموع پر کی جاتی ہیں۔

اب ہم تنقید کی طرف دونوں نوعیتوں کو زیر بحث لاتے ہیں۔

پہلی نوعیت

تنقید کی اس نوعیت میں ناقدین نے دعویٰ کیا ہے کہ المجموع کا وہ نسخہ جو ابو خالد نے امام زید سے حاصل کیا ہے، اس میں ایسی روایات پائی جاتی ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مرویات سے متصادم ہیں۔

زیدیہ نے ثابت کیا ہے کہ اس معاملہ میں فیصلہ شدہ چیز یہ ہے کہ حضرت علی رضؓ سے جو روایات المجموع اور جمہور علماء سنت کی مسانید و سنن میں موجود ہیں، اگر دونوں میں توافق ہو تو المجموع کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر اکثر مقامات میں تخالف ہو تو ان میں المجموع کی روایات کو مشکوک گردانا جائے گا۔

---

[1] امام یحییٰ ہادی بن حسین الحسنی ہیں، فقہ زیدی کے مختلف ادوار کے ذکر میں ہم ان کے سوانح حیات مستقل طور پر علیحدہ بیان کریں گے۔

کہ مندوب نہیں۔

نیز شراح المجموع نے ثابت کیاہے کہ اس کی مخالفت کا دعویٰ باطل ہے بعض نے اس ضمن میں کہاہے کہ :

ابو خالد کے نسخہ کے بارہ میں جو یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ موضوع ہے ۔ اس کے متعلق یہ حقیقت ہے کہ ہم نے اس کی اچھی طرح جانچ پڑتال کی ۔ اس کے بعد سنن و مسانید سے اس کا مقابلہ کیا ۔ اور ہم نے اس کو مستند پایا ۔ دوسرے طرق سے بھی صحیح یا حسن پایا ۔ اور ہم اپنے اس علم و یقین پر انشاءاللہ قائم رہیں گے ۔ اس تحقیق کے بعد ابو خالد پر اس کی وضعیت کا الزام اسی قبیل سے ہے کہ کوئی شخص کسی پر یہ الزام عائد کرے کہ اس نے کسی شخص کو ظلم و زیادتی سے موت کے گھاٹ اتار دیا ، لیکن اس کے بعد ہم اس شخص کو زندہ موجود پائیں ۔[۱]

بلا شبہ یہ موازنہ ضابطہ و قاعدہ کی رُو سے ایک میزان کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ہم نے المجموع کی اس شرح کی طرف مراجعت کی جو کہ جمہور کے نزدیک قابل تعرض و اعتماد ہے اور جس میں انھوں نے اس کے اور حضرت علیؓ کی مرویات کے درمیان موازنہ کیا ہے ۔ اور علیؓ کی ان مرویات کو جو المجموع میں وارد ہیں ۔ اور ان مرویات

---

[۱] مقدمہ الروض النضیر ص ۳۸

کو جو مسندات میں پائی جاتی ہیں باہم موافق پایا ہے۔ اور اگر کہیں مخالف بھی ہے تو وہ امت محمدیہ اور ائمہ مذاہب اربعہ کے مشہور مسالک سے بہرحال متفق ہے۔ اور یہ وہ میزان ہے جو صحت اور ضعف کی نوعیتوں کو قطعی طور سے نکھار دیتی ہے۔ یا کم از کم رجحان صحت یا رجحان ضعف کو بالکل واضح کر دیتی ہے۔

دوسری نوعیت

اعتراض وطعن کی دوسری نوعیت کا تعلق المجموع کے بعض شمولات کی اس مخالفت سے ہے جو امام ہادی نے کی ہے، اور زیدیہ نے بھی اسے تسلیم کیا ہے لیکن انھوں نے اسے المجموع کی صحت میں طعن نہیں قرار دیا۔ اس کے تین اسباب ہیں

پہلا سبب :۔ امام ہادی الی الحق کو اختیار واجتہاد کا حق حاصل تھا۔ شاید انھوں نے اپنے اجتہاد واختیار سے کام لیتے ہوئے امام زید کی رائے سے مختلف رائے پسند فرمائی۔ اور مذہب زیدیہ میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ اس قسم کے معاملہ میں اپنا دامن وسیع کر دیتا ہے۔

بہرحال زیدی مذہب کے فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ امام ہادی کو اختیار، اجتہاد اور ترجیحات حاصل تھیں۔

دوسرا سبب :۔ المجموع کی بعض روایات کی مخالفت کے باوجود امام ہادی الی الحق یحییٰ بن حسین اس کی اکثر احادیث سے استدلال واحتجاج کرتے تھے۔ اگر ان کے نزدیک المجموع کی تمام روایات قابل تردید ہوتیں اور اس کا راوی ضعیف

ہوتا تو وہ اس کے مشمولات و مندرجات کے کسی حصہ سے بھی احتجاج نہ کرتے ۔

تیسرا سبب :- امام ہادی بلاشبہ ثقہ ہیں اور ابو خالد کا غیر ثقہ ہونا بھی پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا ۔

رہا روایات المجموع میں تعارض کا مسئلہ تو اس کے متعلق یہ گذارش ہے کہ تعارض کا یہ سلسلہ تو بہت سے ثقات اہل سنت کی کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے محققین نے یا تو اس سلسلہ میں ترجیح کو معمول بہ ٹھہرایا ہے ۔ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ ایک روایت کا قبول اور دوسری کا عدم قبول ثقہ کتاب میں طعن کا باعث بن جائے ! یا قاعدہ مقررہ کے مطابق روایات میں تطبیق دی جائے ۔

ہمارا فرض ہے کہ ہم ثابت کریں کہ محض اس بنا پر المجموع کو ترک کر دینا صحیح نہیں کہ اس کے مندرجات میں بعض ثقات کی مخالفت ہوتی ہے ۔

مزید برآں وہ ثقات جنھوں نے حضرت علی رض سے طریق المجموع کے علاوہ دوسرے طرق سے روایات بیان کی ہیں ۔ وہ بھی مشمولات المجموع کو مانتے اور اس توافق کی بنا پر اس کی صحت کا اقرار کرتے ہیں ۔

ظاہر ہے اس سے المجموع کی توثیق اور اس کے غیر کا رد ہو گیا ۔ اس کی انھوں نے کئی مثالیں دی ہیں ، جو درج ذیل ہیں :-

(الف) ان میں سے ایک روایت امہات اولاد کی بیع کے بارہ میں ہے ۔ المجموع میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کی بیع کا جواز مروی ہے ۔ اسی طرح جمہور فقہاء نے بھی ان سے اس کا جواز ہی نقل کیا ہے[1] ۔ یہاں تک کہ

---

[1] امہات ۔ اولاد : باندیاں ، جن کے ساتھ ان کے مالک ہم بستر ہوں ، پھر ان سے اولاد پیدا ہو ، جمہور کے نزدیک ایسی صاحب اولاد لونڈیوں کی بیع جائز نہیں ، لیکن حضرت علی رض کے نزدیک ان کی بیع جائز ہے ۔

ان سے یہ بھی مروی ہے کہ :۔

"میں اور ابوبکرؓ اور عمرؓ بیع امہات الاولاد۔ کی تحریم میں متفق الرائے تھے لیکن اب میں ان کی بیع کو صحیح سمجھتا ہوں۔"

اس کے جواب میں ان سے کہا گیا:۔

"تنہا آپ کی رائے کے مقابلہ میں آپ کی وہ رائے بہتر ہے جو ان دونوں کے ساتھ متفق تھی۔"

امام ہادی الی الحق یحییٰ نے اس کی مخالفت کی ہے اور بیع امہات اولاد سے منع فرمایا ہے اور احمد بن عیسیٰ بن زید کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ امہات اولاد کی بیع کے بارہ میں ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے اسے سخت مکروہ قرار دیا۔ اور فرمایا:۔

"میں اس سے وحشت محسوس کرتا ہوں۔"

نیز کہا کہ ہم اس پر کیوں کر یقین کریں کہ حضرت علیؓ اسے صحیح سمجھتے تھے۔ ہادی نے بھی اسی طرح بیان کیا۔

یہ الزام روایت المجموع میں طعن نہیں پیدا کرتا جیسا آیندہ سطور سے واضح ہوگا:۔

ا۔ اس لیے کہ ائمہ کا یہ کہنا کہ وہ اس سے وحشت محسوس کرتے ہیں۔ اور اس بات کو بعید از عقل و قیاس قرار دیتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے اسے صحیح کہا ہو۔ روایت کی تکذیب پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ اس بات پر دال ہے کہ ان کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ اور اس کا ثبوت نہ ملنا کوئی طعن نہیں۔ اس کا زیادہ سے زیادہ مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضرت علی سے مروی روایات میں اظہار شک کیا۔ یہ بھی طعن نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ مرویات کا قبول کر لینا طعن و اعتراض کی اس نوعیت کو ختم کر دیتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مطلب ان کی طرف سے بیع امہات الاولاد کے مسئلہ میں حضرت علیؓ کی پہلی رائے سے وابستگی کا اظہار ہو، یا یہ بتانا مقصود ہو کہ حضرت علیؓ کی پہلی رائے کی تائید ثقہ راویوں سے ہوتی ہے۔

بہرحال ان ائمہ کے فکر و خیال کی رو سے مقام شک مجرد رائے نہیں، بلکہ وہ ہے جو حضرت علیؓ سے بیع کے واقع ہونے کی طرف اشارہ کناں ہے اور ہم اس معاملہ میں ان سے متفق ہیں کہ حضرت علیؓ اگرچہ بیع امہات الاولاد کو اصولی طور پر جائز سمجھتے تھے مگر عملاً انھوں نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

کبھی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ فقیہ اس رائے کا حامی ہوتا ہے جس میں اباحت پائی جاتی ہو۔ لیکن خود اپنے لیے اسے پسند نہیں کرتا۔

امام ابو حنیفہؒ کو دیکھیے کہ انھوں نے بعض نبیذوں کو مباح قرار دیا ہے لیکن خود نہیں پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں ان کا قول ہے:-

"اگر مجھے یہ دھمکی دی جائے کہ یا تو مجھے دریائے فرات میں غرق کر دیا جائے گا یا ان نبیذوں کی حرمت کا فتویٰ دوں تو میں انھیں حرام نہیں کہوں گا اور اگر مجھے یہ دھمکی دی جائے کہ یا تو مجھے دریائے فرات کی لہروں کے سپرد کر دیا جائے گا یا ان نبیذوں کو پیوں تو میں نہیں پیوں گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے آپ کو اس بات سے منزہ رکھتے تھے کہ ارتکاب حرام سے متہم ٹھہرائے جائیں۔ نیز وہ اپنے آپ کو اس سے بھی منزہ رکھتے تھے کہ کسی ایسی چیز

کو استعمال کریں جس کا حلال ہونا مشکوک ہو۔

۲- اہل سنت کی مختلف کتابیں اس مسئلہ میں حضرت علیؓ کی رائے کے متعلق یہ شہادت دیتی ہیں اور یہ ثابت کرتی ہیں کہ انھوں نے اپنی پہلی رائے سے جو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی رائے سے ہم آہنگ تھی، رجوع کر لیا۔

۳- زیدیہ میں سے جو لوگ بیع امہات الاولاد کی حرمت کو قطعی قرار دیتے ہیں، وہ اس ضمن میں حضرت علیؓ کی روایت پر اعتماد نہیں کرتے، بلکہ ان کی معتمد علیہ وہ احادیث ہیں جو طریق علیؓ کے علاوہ دوسرے طرق سے مروی ہیں۔ چناں چہ انھوں نے ایک حدیث ماریہ قبطیہ کے عتق سے متعلق روایت کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ:

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتقہا ولدھا

"آنحضرت نے فرمایا اس کو اس بچے کی بنا پر آزادی ملی ہے۔"

اسی طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے فرمایا:-

"جس لونڈی کے ہاں اس کے مالک سے اولاد پیدا ہو جائے وہ اسے فروخت نہ کرے، نہ اسے کسی کو ہبہ کرے اور نہ کسی کو اس کا وارث بنائے، بلکہ وہ اس سے فائدہ اٹھاتا رہے۔ جب وہ مر جائے تو لونڈی آزاد ہے۔"

ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ المجموع کی صحت کا شاہد ہے نہ کہ اس کے کذب کا۔ اس میں طعن و اعتراض کی کوئی شق درست نہیں۔

۴ - المجموع کی ان روایات میں سے جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت علی مرتضیٰؓ سے مروی ہیں، ایک یہ ہے :

ان زکوٰۃ خمس وعشرین من الابل خمس من الشاۃ

"پچیس اونٹوں کی زکوٰۃ پانچ بکریاں ہیں"۔

اس کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

ان فی خمس وعشرین من الابل بنت مخاض

"شرح زکوٰۃ: پچیس اونٹوں پر ایک بنت مخاض ہے"۔

یہ وہ مسئلہ ہے جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک راجح ہے، اور اکثر ائمہ زیدیہ نے اسی کی موافقت کی ہے۔

یاد رہے۔ تین وجوہ کی بنا پر المجموع میں یہ بات قابل طعن نہیں قرار پاتی۔

وجہ اوّل

المجموع اس روایت میں منفرد نہیں ہے، بلکہ یہ روایت حضرت علی مرتضیٰؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے :-

○ — یہ روایت عن الشعبی عن عاصم عن علیؓ بھی پائی جاتی ہے۔

○ — اسے سفیان ثوری نے بھی حضرت علیؓ سے روایت کیا اور حدیث نبوی کی مخالفت کی ہے۔

○ — دارقطنی نے بھی اسے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، اور اسے ضعیف کہا ہے۔

وجہ دوم

بظاہر جو اس میں حدیث نبوی صلعم کی مخالفت پائی جاتی ہے، وہ روایت علی رض کی تضعیف نہیں کرتی، اس لیے کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔
بات یہ ہے کہ جس شخص کے مال میں اونٹ کی زکوٰۃ وجوب کو پہنچی تھی، اس کے پاس بنت مخاض نہیں تھی۔ حضرت علی رض نے اس کے بجائے پانچ بکریاں مقرر کر دیں۔ انھوں نے بنت مخاض کے وجوب کی مخالفت نہیں فرمائی۔ صرف یہ کیا کہ اس کے عوض میں بکریاں ادا کرنے کی اجازت مرحمت فرما دی۔

وجہ سوم

بعض زیدیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ جس مسئلہ میں حضرت علی رض نے فتویٰ دیا ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ پچیس اونٹوں میں دو شخصوں کا اشتراک تھا ایک کے دس اونٹ تھے اور دوسرے کے پندرہ۔ حضرت علی مرتضیٰ رض نے اسی شکل میں فتویٰ دیا۔ جس کی رو سے دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی تھی، اس شکل میں نہیں دیا کہ جس کے پیش نظر صرف ایک پر وجوب زکوٰۃ ثابت ہوتا ہو۔
جب صورت حال یہ ہے تو روایت طعن، یا ضعف سے پاک ہو گئی۔ اگر بالفرض اس میں سنت و فقہ کی مخالفت بھی پائی جائے، جب بھی یہ ہماری کتاب کو لائق طعن و الزام نہیں ٹھہرائے گی۔
۵- الجموع کے راوی ابو خالد نے حضرت علی رض سے جو یہ روایت کی

ہے کہ:

لا تقبل شهادة الولد لوالده الا الحسنين

"اولاد کی شہادت باپ کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔
سوائے حسنؓ و حسینؓ کی شہادت کے (یعنی ان کی شہادت علیؓ کے
حق میں قبول کی جائے گی)"

اس کے بارہ میں ابو خالد کا کہنا ہے کہ:۔

"اگر حضرت علیؓ سے اس کی نسبت روایت صحیح ہے تو بھی میں
بیٹے کی شہادت کو باپ کے لیے جائز نہیں ٹھہراتا"

کیوں کہ یہ چیز فقہ اسلامی، فقہ زیدی اور اقوال و آثار ائمہ کے مقررہ اصولوں کے منافی ہے، زیدیہ نے اس کی تردید یوں کی ہے کہ یہ المجموع کی روایت کے خلاف نہیں ہے، اور نہ اس کے راوی میں طعن عائد کرنا جائز ہے اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں:۔

پہلی وجہ

ابو خالد کے نزدیک حضرت علی مرتضیٰؓ کی طرف اس روایت کی نسبتِ صحت مشکوک ہے اسی لیے اس نے اپنے مذکورہ بالا قول میں

"اگر حضرت علیؓ سے اس کی نسبت روایت صحیح ہے"

کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی وہ "اگر" کا لفظ لا کر وہ دوسروں کو متنبہ کر رہا ہے کہ یہ روایت اسی کے نزدیک مشکوک ہے۔

دوسری وجہ

یہ روایت امام حسنؓ کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے کہ جمہور کی رائے کی مخالفت نہیں کرتی۔ نیز یہ حضرت علیؓ کی ذاتی رائے ہے حدیث رسولؐ نہیں ہے۔

زیدیوں نے اس سلسلہ میں حضرت علیؓ کی مخالفت کی ہے، ان کے سامنے امام حسنؓ اور حسینؓ کی شہادت کے متعلق یہ بات بیان نہیں کی گئی تھی، سو حسنؓ و حسینؓ میں سے کسی ایک کی شہادت کے جواز پر معترضین کا اعتراض اپنے پیچھے کوئی عملی اثر نہیں رکھتا۔

تیسری وجہ

سیوطی نے جامع الکبیر میں شعبی سے روایت کی ہے کہ "جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کی زرہ گم ہوگئی، اسے کسی شخص نے اٹھایا اور فروخت کر دیا۔ کچھ دنوں کے بعد یہ ایک یہودی کے پاس پائی گئی۔ حضرت علیؓ مقدمہ قاضی شریح کی عدالت میں لے گئے۔ حضرت علیؓ کے حق میں ان کے بیٹے حسنؓ اور غلام قنبر نے شہادت دی۔

قاضی شریح نے حضرت علیؓ سے کہا:۔

"حسنؓ کی بجائے کوئی دوسرا گواہ پیش کیجیے۔"

حضرت علیؓ نے کہا:

"کیا آپ حسنؓ کی شہادت کو رد کرتے ہیں؟"

شریح نے جواب دیا "یہ بات نہیں ہے بلکہ میں نے تو آپ ہی سے یہ بات

سنی ہے کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز نہیں۔"

سیوطی نے دوسری روایت سے حدیث اس طرح ذکر کی ہے کہ علیؓ اپنی زرہ کی گمشدگی کے بارہ میں یہودی کا جھگڑا قاضی شریح کی عدالت میں لے گئے۔ شریح نے کہا۔

"امیر المومنینؓ آپ کیا چاہتے ہیں؟"

حضرت علیؓ نے کہا۔ "میری زرہ گم ہو گئی، اور اسے اس یہودی نے اٹھا لیا۔"

اس پر شریح نے مخالف فریق (یعنی یہودی) سے پوچھا۔

"تم کیا چاہتے ہو؟"

اس نے کہا۔

"میری زرہ میرے ہاتھ میں ہے۔"

یہ سن کر شریح نے کہا!

"امیر المومنین! آپ نے صحیح کہا۔ بخدا یہ زرہ آپ ہی کی ہے۔ تاہم آپ کے لیے دو گواہ پیش کرنا ضروری ہیں۔"

حضرت علیؓ نے اپنے غلام قنبر اور بیٹے حسنؓ کو بلایا۔ انھوں نے گواہی دی کہ "یہ زرہ علیؓ کی ہے۔"

یہ شہادت سن کر حضرت علیؓ سے شریح نے کہا۔

"آپ کے غلام کی گواہی تو ہم نے قبول کر لی لیکن آپ کے بیٹے حسنؓ کی شہادت ہم قبول نہیں کرتے۔"؟

حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں کہا۔

اما سمعت قول عمر یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الحسن والحسین سید اشباب اھل الجنۃ۔۔؟

"کیا آپ نے حضرت عمر فاروق اللہ عنہ کی یہ بات نہیں سنی کہ رسول اللہ صلی اللہ نے فرمایا کہ حسن اور حسین جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔؟"

شریح نے کہا "جی ہاں! میں نے یہ بات سنی ہے"۔

علیؓ نے کہا "اگر سنی ہے تو کیا آپ جوانانِ اہل جنت کی شہادت قبول نہیں کرتے"؟

پھر یہودی سے کہا "زرہ اپنے قبضہ میں رکھو"۔

یہودی نے کہا۔ "امیر المومنین میرے ساتھ مسلمانوں کے قاضی کی عدالت میں آئے ہیں۔" قاضی نے حضرت علیؓ کے خلاف فیصلہ دیا اور وہ اس پر راضی ہو گئے۔

یہودی نے کہا۔ "امیر المومنین! بخدا آپ نے سچ کہا۔ یہ آپ ہی کی زِرہ ہے جو آپ کے اونٹ سے گر گئی تھی۔"

اور ساتھ ہی باآواز بلند کہا۔

اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ واشھد ان محمد رسول اللّٰہ

"میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی ذات عبادت کے لائق نہیں، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔"

یہودی کا یہ کہنا تھا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ نے زِرہ اسے ہبہ کر دی، اور اس کو سات سو کی رقم عنایت فرمائی، پھر وہ ان کے ساتھ جہاد میں شریک ہوا۔

یہ روایت اس حقیقت پر شاہد ہے کہ جو کچھ ابو خالد نے نقل کیا وہ صحیح ہے حالانکہ وہ اس میں منسلک ہے جازم نہیں۔

لیکن جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس سے غور و فکر کی یہ راہ لازماً نکلتی ہے کہ:-

کیا حضرت علیؓ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اپنے حق میں اپنے بیٹے حسنؓ کی شہادت کو جائز اور صحیح سمجھتے تھے؟

جی ہاں! اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اپنے دعویٰ کو صحیح ثابت کرنے کے لیے قاضی شریح کی عدالت میں اپنے غلام اور بیٹے کو پیش کیا۔

ممکن ہے حضرت علیؓ نے یہ قدم مخالف کو اقرار جرم پر مجبور کرنے کے لیے اُٹھایا ہو، اپنے دعویٰ کا اثبات پیش نظر نہ ہو۔

ہو سکتا ہے اس سے ان کا مقصد یہ ہو کہ امت کے سرکردہ حضرات کو یہ معلوم ہو جائے کہ بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز نہیں، اگرچہ بیٹا حسنؓ کا مثیل اور باپ امیر المومنین علیؓ کے مقام و رتبہ کا حامل ہو۔

اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس سے لوگوں کو یہ بتانا مقصود ہو کہ شہادت کے باب میں اسی نظام اور قاعدے کی اتباع کی جائے گی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضع فرمایا ہے، اگرچہ مدعی کا جھوٹ بولنا کبھی بھی ثابت نہ ہوا ہو۔ اور اس کو سچا ثابت کرنے کے لیے وہ شخص ہی بیان دے جو جھوٹ کے نام سے بھی واقف نہ ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر وہ ہو جس کے جوانانِ اہل جنت کے سردار ہونے کی شہادت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے۔

مزید براں سیوطی کی روایت یہ بتاتی ہے کہ حضرت علیؓ عدالت پر کس درجہ یقین رکھتے

تھے۔ اور اس کے فیصلوں پر کس قدر اطمینان و رضا کا اظہار کرتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ عدالت کے سامنے سب لوگ برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ عدالت میں شہادت کو ہی ترجیح دی جائے۔ مدعی کی اس ذاتی ثقاہت کو نہ دیکھا جائے جس کے ساتھ وہ پہلے سے عوام میں مشہور ہیں۔ قاضی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ سابقہ اعتماد کو پیش نظر رکھے بلکہ وہ ان دلائل کی بنا پر فیصلہ دے۔ جو جھگڑا کرنے والے فریقوں نے اس کے سامنے پیش کیے ہیں، یہ ہیں وہ طعن جن سے المجموع کا راوی مطعون ہے۔

پھر طعن المجموع کی سند اور متن میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور اس ضمن میں راوی کو شدید نقد و جرح کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

نیز معترضین نے متن کے بعض حصوں کی غلطیوں کی نشان دہی بھی کی ہے۔

لیکن زیدیہ نے تنقید کی ان دونوں نوعیتوں کی تردید کی ہے۔ انھوں نے ناقدین کے اس طعن کی بھی تغلیط کی ہے جو وہ راوی کی ذات میں روا رکھتے ہیں۔ اور اس کا بھی رد کیا ہے جو وہ نفس المجموع کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

اگر ناقدین اور راویوں کی ساری گفتگو کا تحقیقی نظر سے جائزہ لیا جائے تو ہم آسانی سے ان واضح نتائج تک پہنچ جائیں گے۔

۱۔ بیشتر معترضین کے اعتراض کا مدعا یہ ہے کہ راوی ابو خالد ثقہ نہیں۔

اس اعتراض کی اصل وجہ مذہبی اختلاف ہے اور محض مذہبی اختلاف کی بنا پر راوی کو پایہ ثقاہت سے گرا دینا صحیح نہیں۔

اس ضمن میں ہم نے قارئین کے مطالعہ کے لیے امام شافعیؒ کا حوالہ دیا ہے۔ اس جلیل القدر امام نے متعدد لوگوں پر اپنے فکر و خیال سے جداگانہ خیالات رکھنے کا الزام

عائد کیا ہے، لیکن اس کے باوصف ان کو صادقین کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

علاوہ ازیں فقہ حنفی کی رُو سے تو یہ طے شدہ حقیقت ہے کہ تمام مسلمان عادل ہیں۔ سوائے اس شخص کے جس پر حدِ قذف لگ چکی ہو، یا جو کاذب مشہور ہو چکا ہو۔ مگر کذب کی شہرت المجموع کے راوی میں تو نہیں پائی جاتی۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ خطابیہ کے علاوہ قاضی تمام اہل بدعت کی شہادت کو بھی قابل قبول سمجھتے تھے۔ خطابیہ روافض کا وہ فرقہ تھا جو شہادت کے معاملہ میں محتاط نہیں تھا۔ اس میں کا کوئی آدمی کسی دوسرے کے مشاہدہ معائنہ کی بنا پر اگر یہ کہدے کہ خود میں نے یہ بات دیکھی یا میرے مشاہدہ میں آئی ہے تو وہ اس شہادت کو جائز تصور کرتے تھے۔ لہٰذا قضاۃ نے اس بنا پر ان کی شہادت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

۲۔ راوی کی طرف جو طعن منسوب کئے گئے ہیں وہ طعن مطلق ہیں۔ ان میں کوئی ایسا واقعہ ذکر نہیں کیا گیا جس میں اس کا کذب ثابت کیا گیا ہو۔ جہاں اس پر کچھ لوگ الزام عائد کرنے والے ہیں، وہاں اس کا تزکیہ کرنے والے بھی موجود ہیں۔

واضح رہے ہر مطلق تزکیہ قابل قبول ہوتا ہے لیکن مطلق طعن قابل قبول نہیں ہوتا اس لیے کہ مطلق تزکیہ اس کے ہمیشہ سچ بولنے کی شہادت دیتا ہے، لیکن طعن مطلق میں یہ بات نہیں پائی جاتی کہ وہ ہمیشہ سچ بولنے کی شہادت دے۔ اس لیے کہ طعن کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ واقعات پر مبنی ہو۔

۳۔ طعن راوی کے تمام تر روایت کردہ المجموع میں نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس کے بعض حصوں میں پایا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس کا مطعون حصہ یا تو

اس سے صدق کا قوی شاہد ہوگا یا دوسری جانب سے ضعیف ہوگی۔ اگر یہ صحیح ہے تو اصل متن کو مطعون نہیں قرار دیتا اور اگر اس کے بعض حصوں کو درست ٹھہراتا ہے تو مجموعہ کے بہت ہی کم اور حقیر سے حصہ میں طعن ہوگا۔ باقی میں نہیں۔ بعض اجزاء میں طعن تو احادیث کی صحیح ترین کتابوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اسی کتاب کے ایک مقام پر ہم اس پر تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔

بخاری جو جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ترین کتاب ہے، اس کے بھی بعض رجال، اور بعض مرویات پر اعتراض وارد کیے گئے ہیں، لیکن یہ بات نہ تو اس کو روات کے بارہ میں اپنے صحیح ترین مقام سے گراتی ہے اور نہ اس کے درجۂ قبولیت عامہ کو مجروح کرتی ہے۔

۴۔ رہی یہ بات کہ بعض ائمہ زیدیہ کی آراء اس کے خلاف ہیں تو اس کی کافی حد تک تردید ہو چکی ہے۔ پورے موازنہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس کے وجوہ قبولیت وجوہ طعن والزام سے زیادہ راجح ہیں۔ اسی بناء پر ہم روایت ابو خالد کی صداقت کو ترجیح دیتے ہیں۔ تاہم بحث مکمل کرنے کے لیے اس کی روایت کے متعلق دو باتیں بیان کرنا ضروری ہیں:۔

ایک: روایت کتاب کے طبقات کا ابو خالد کی طرف درجہ صحت کو پہنچنا۔

دوسرے: اس کو فرقہ زیدیہ کے عوام کا شرف قبولیت بخشنا۔

ایک فکر انگیز مسئلہ

روایت "المجموع" کے طبقات

شرف الدین الحسین بن احمد بن الحسین شارح "المجموع الکبیر" نے اپنی کتاب "الروض النضیر" میں ذکر کیا ہے کہ المجموع کی روایت میں اس کے راوی ابو خالد کی سند امام زید رضی اللہ عنہ سے ملتی ہے۔ یہ محقق شارح جمادی الاولیٰ ۱۲۲۱ ہجری میں فوت ہوا۔ یعنی اس نے تقریباً گیارہ صدیوں کے طبقات روایت ذکر کیے ہیں اور بلاشبہ یہ ایک طویل سلسلۂ رواۃ ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ اس سلسلہ کے تمام رواۃ اگرچہ ثقات سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ہم ان کے ثقہ ہونے کا یقین نہیں کرنا چاہتے۔ تاوقتیکہ خود المجموع کے راوی تک نہ پہنچ جائیں۔ بلکہ جو بات ہمارے نزدیک زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ تیسری ہجری کے نصف تک رواۃ کا مرتبہ صدق و عدل بیان کر دیا جائے۔

اس لیے کہ کتب حدیث و سنت کی شہرت و اشاعت اسی زمانہ میں ہوئی اور اسی دور میں علماء نے انھیں قبولیت عامہ کی سند عطا کی۔ پھر ان کے بعد ایک زمانہ نے ان کو شرف قبولیت سے نوازا۔ کیوں کہ جو دور صدق و صفا سے مشہور تھا اس میں ان کی ثقاہت کا ثبوت مل چکا تھا۔

گفتگو کا دوسرا انداز یہ ہے کہ اسی زمانہ خیر میں امام ہادی یحییٰ بن حسین عالم وجود میں آئے۔ جو مذہب زیدیہ کے دوسرے امام شمار ہوتے ہیں۔ ضروری ہے کہ ہم رواۃ کو اسی جلیل القدر امام کی وجہ سے پہچانیں اور ان کی ثقاہت کا اندازہ انھیں سے کریں۔ نیز اس کی ثقاہت اور جس چیز کو انھوں نے اس کی اور اس زمانہ کی طرف منسوب کیا، اس کی توثیق کریں۔

مشمولاتِ المجموع کے بیشتر حصہ کو انھوں نے قبول کیا۔ اگر اس کے کچھ حصہ کی مخالفت بھی کی ہے تو یہ مخالفت پوری کتاب کی مقدار ثقاہت کو نقصان نہیں پہنچاتی۔ اس کی مخالفت کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس کے مصنف نے صحابہ و غیر صحابہ کی آراء کو اختیار کرنے میں آزادی و حریت سے کام لیا ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ وہ خود مجتہد تھے۔

الروض النضیر کے مصنف شہیر نے المجموع کے سلسلہ رواۃ میں ذکر کیا ہے کہ پہلا شخص جس نے ابوخالد سے روایت کی۔ وہ ابراہیم بن زبرقان ہے۔

طبقات زیدیہ میں مذکور ہے کہ اس نے ابوخالد واسطی سے امام زید کے دونوں مجموعے روایت کیے ہیں۔ مجموع الحدیث بھی اور مجموع الفقہ بھی ۔!

پھر اس سے لوگوں کی بہت بڑی تعداد نے ان مجموعوں کو روایت کیا جن میں

ابونعیم الحافظ بھی شامل ہے اور یہ وہ شخص ہے جس سے ائمہ زیدیہ نے احتجاج و استدلال کیا ہے اور اسے ثقہ قرار دیا ہے ؛ بلکہ بعض محدثین نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ ابن معین نے بھی اسے ثقہ کہا ہے۔ ان کے شاگرد نصر بن مزاحم کا کہنا ہے:-

"وہ بہترین مسلمانوں میں سے تھا"

اس نے ابو خالد سے وابستگی اختیار کر لی تھی اور اس سے وہ دونوں مجموعے حاصل کیے جو ابو خالد نے مرتب کیے تھے۔ یہ ۱۸۳ ہجری میں فوت ہوا۔ یہ بھی اپنے شیخ ابو خالد کی طرح ناقدین کے نقد و جرح کا شکار ہوا۔ اس پر بھی مطلق اور غیر معین طعن عائد کئے گئے۔ اس کے ناقدین میں بعض محدثین بھی شامل تھے جو ہر اس صاحب مذہب کو جو ان کے سیاسی مسلک، یا بعض اعتقادی مسائل میں ان کے خلاف ہوتا تھا، غیر ثقہ سمجھتے تھے۔ جرح و طعن کی یہ نوعیت بالکل اسی طرح کی ہے جس طرح کہ ان روافض کی طرف کی جاتی ہے جو یہ چاہتے ہیں کہ اپنے آپ کو محبت آل بیت کے لیے مخصوص کر لیں۔ یا ان لوگوں کی سی ہے جنھوں نے ائمہ اہل بیت میں سے بعض کی تقدیس کو ضروری ٹھہرا لیا ہے

لیکن زیدیہ کا یہ حال ہے کہ انھوں نے سب کا تزکیہ کیا ہے۔ انھوں نے اس ضمن میں کسی کو بھی مطعون نہیں قرار دیا۔ اسی طرح اعتدال پسند اثنا عشری امامیہ نے بھی ان کے تزکیہ کی شہادت دی ہے۔ چناں چہ نہج البلاغۃ کے شارحین ابن ابی الحدید نے کہا ہے کہ:

"وہ رجال حدیث میں سے ہے"۔
ابراہیم بن زبرقان سے المجموع کو نصر بن مزاحم نے اخذ و قبول کیا۔
جس طرح ابو خالد سے اخذ و قبول میں ابراہیم بن زبرقان منفرد نہیں تھا۔
اسی طرح نصر بن مزاحم بھی اس معاملہ میں منفرد نہیں ہے۔
نصر بن مزاحم نے ابراہیم سے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ
المجموع کی تمام احادیث میرے پاس ابراہیم بن زبرقان نے ابو خالد سے بیان کیں۔
کہتے ہیں نصر نے المجموع کو دو سندوں سے روایت کیا، ایک سند عالی ہے اور دوسری نازل ہے۔ اس نے براہ راست ابو خالد واسطی سے بھی اسے روایت کیا۔ جس طرح اس سے نیچے کی سند سے ابراہیم بن زبرقان سے روایت کی ہے۔
نصر محدث بھی تھا اور مورخ بھی، یہی وہ شخص ہے جس نے واقعہ صفین کی تاریخ لکھی۔ اس کے متعلق اصفہانی کا کہنا ہے :۔

"نصر حدیث اور نقل میں اونچا درجہ رکھتا تھا۔ اس نے محمد بن محمد بن زید کے واقعات جمع کیے، اور محمد بن محمد بن زید نے اسے بازار کا نگران اور محاسب مقرر کیا تھا"۔

❊ ❊ ❊

یہ شخص زیدیہ کے نزدیک ثقہ اور ان کے ائمہ کے نزدیک مقبول تھا۔
یہ اس درجہ معتمد تھا کہ اس سے امام ہادی الی الحق یحییٰ نے اپنی کتاب الطلاق

میں احکام روایت کیے۔

بیشتر وہ لوگ جو بربنائے مذہب نصر کی مخالفت کرتے ہیں اس کے صدق پر معترض ہوتے ہیں۔ اور انھیں میں سے وہ ہیں جو وجہ طعن اس کے مذہب کو قرار دیتے ہیں۔ چناں چہ ذہبی نے اسے رافضیت کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ وہ رافضی نہیں ہے، اس لیے کہ زیدی سب کے سب یا ان کے بڑے بڑے ائمہ، شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) کی امامت کے منکر نہیں ہیں۔ البتہ جارودیہ اس باب میں امام زید کے مذہب و مسلک کے تارک ہیں۔ انھوں نے امام زید رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد امامتِ شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے انکار کر دیا تھا۔

لیکن نصر بن مزاحم اس عقیدہ کا حامل نہیں تھا بلکہ وہ اس قسم کا زیدی تھا کہ جو امام زید کی اولاد کا حامی و ناصر تھا اور ان لوگوں میں سے تھا کہ زیدیہ جس کی آراء و مذہب کو اپنے لیے نشانِ راہ قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا ذہبی کا اس کو رفض سے مطعون کرنا درست نہیں۔ یہ بات اسی صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ ذہبی اس وہم میں مبتلا ہوں کہ سبھی شیعہ رافضی ہوتے ہیں۔

خود امامیہ اس پر معترض ہوئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کی نوعیت محض مذہبی اختلاف ہے، اور اس کو طعن مطلق قرار دیا جائے گا جو قطعاً لائق التفات نہیں۔

نصر اُن زیدیہ میں سے تھا، جنھوں نے محمد بن محمد بن زید کے ساتھ جبکہ انھوں نے ۱۹۹ھ ہجری میں مامون الرشید پر خروج کیا، شرکت جہاد میں

شرف تقدم حاصل کیا تھا۔ ان کے لشکر کا کمانڈر ابو السرایا تھا اور وہ جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا، محمد کی طرف سے بازار کا نگران تھا۔ اس کی زیدی شیعیت نے اسے فقہ ومطالعہ پر ہی قانع نہیں رہنے دیا بلکہ اس نے مجاہدین کے ساتھ میدانِ جہاد میں بھی اپنی ذمہ داریوں کو نبھایا۔ اور وہ جن خصوصی اختیارات کا حامل تھا۔ ان کے پیش نظر بازار کی نگرانی و تولیت بھی اسے سونپی گئی۔

نصر بن مزاحم نے تیسری صدی ہجری کے نصف اول میں وفات پائی۔

جیسا کہ آپ نے معلوم کر لیا نصر بن مزاحم نے المجموع کو ابو خالد اور دوسرے حضرات سے روایت کیا۔ اور خود نصر سے بہت سے لوگوں نے روایت کیا جن میں سلیمان بن ابراہیم بن عبید محاربی بھی شامل ہیں۔

اس نے المجموع کے دونوں حصوں۔ فقہی اور حدیثی ــ کو ابو خالد واسطی کی ترتیب سے روایت کیا۔ وہ بھی تمام زیدی رواۃ کی طرح جمہور محدثین کا نشانۂ طعن تھا۔ انھوں نے اس کو اس کے تشیع کی بنا پر ضعیف قرار دیا۔ نیز وہ امامیہ کا ہدفِ طعن بھی تھا، انھوں نے اس کو اس لیے ضعیف ٹھہرایا کہ اس نے امامتِ شیخین (ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما) کی نفی نہیں کی۔

المجموع کو بہت سے زیدیوں نے سنا اور سب نے اس کی توثیق کی۔ اس کے ناقلین میں سے ایک ناقل نے تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں فقہ زیدی کے اصول منفرع کئے۔ اور اس کے ابواب میں ترتیب و توسیع کی۔

سلیمان کا انتقال بھی تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں ہوا۔

سلیمان سے المجموع کو اس کے نواسے علی بن محمد بن احمد بن حسن نخعی نے روایت کیا۔ ان کا یہ نواسہ مشہور فقیہ تھا، وہ اپنے زمانہ کے فقہا حنفیہ سے ربط و تعلق رکھتا تھا۔ کیوں کہ اس کا خاندان فقہ حنفیہ کی امامت میں خاص شہرت کا حامل تھا خود اس کا شمار فقہا حنفیہ میں ہوتا تھا اور اپنے زمانہ میں ان کا شیخ سمجھا جاتا تھا۔ ذہبی نے اسے شیوخ حنفیہ میں شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ حنفیہ کا شیخ علی بن محمد بن احمد بن حسن نخعی ۳۲۴ھ ہجری میں فوت ہوا۔

اس اعتبار سے وہ جمہور فقہا و محدثین کے نزدیک مقام تزکیہ پر فائز تھا۔ اسی بنا پر وہ اس طرح ہدف طعن نہیں بنا جس طرح کہ اس کا نانا اور اکثر رواتِ زیدیہ ہدفِ طعن بنے۔ اس کا ذکر طبقات حنفیہ میں ہوا ہے، اور اس میں علی بن محمد بن حسن کاسی نخعی لکھا ہے اور سن وفات ۳۲۴ھ تحریر ہے۔

وہ بلاشبہ زیدیہ کے نزدیک ثقہ تھا۔ اس نے المجموع ۲۶۵ھ ہجری میں اپنے دادا سے پڑھا۔ اور شاید یہی وہ علی ہے جس نے فقہ زیدی اور فقہ حنفی کے درمیان رابطہ و تعلق کی ایک مضبوط گرہ باندھ دی۔ چناں چہ ہم بہت سے فقہی فروعی مسائل میں دونوں مذاہب کی فقہ کو ہم آہنگ پاتے ہیں۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے بعض فقہی اصول حنفی مذہب کے بالکل موافق ہیں۔ اگرچہ وہ اس کے علاوہ دوسروں کے ساتھ بھی ایک طویل حد تک قدم سے قدم ملا کر اکٹھے چلے جاتے ہیں۔

علی بن محمد سے المجموع کو بہت سے لوگوں نے روایت کیا، جن میں عبد العزیز بن اسحاق بھی شامل ہیں، جو بغداد میں فرقہ امامیہ کے شیخ تھے۔ ان کا ذکر طبقات زیدیہ میں آیا ہے۔ انھوں نے امام زید بن علی کا مجموع فقہی "کبیر" جو ترتیب وار ہے۔

اور مختلف ابواب میں تقسیم ہے۔ علی بن محمد نخعی سے روایت کیا۔ ان کے علاوہ اگرچہ اسے اور بھی بہت سے حضرات نے روایت کیا لیکن اس کی روایت میں خصوصیت انھیں کو دی۔

پھر عبدالعزیز بن اسحاق سے بہت لوگوں نے اسے اخذ و قبول کیا۔ عبدالعزیز اہل سنت میں سے جمہور محدثین کے نزدیک اور خود امامیہ کے نزدیک ہدف طعن تھا لیکن اسے زیدی سب کے سب متفقہ طور پر مرکز توثیق و تصدیق قرار دیتے تھے۔ اسی بنا پر ان کی بہت بڑی تعداد نے اس سے المجموع کو روایت کیا۔ یہاں تک کہ ناطق بالحق سید ابو طالب نے بھی اس سے روایت کیا۔

جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ نخعی فقہ حنفی اور فقہ زیدی کی تعلیم و مطالعہ کے منبع تھے اور اس کے باوجود کہ وہ امام زید سے المجموع کے راوی تھے؛ ان کو حنفیہ کا شیخ سمجھا جاتا ہے، تو ابو طالب نے بھی اہل بیت سے روایات کو اور جو اخبار و احادیث ان کے پاس مع ان احادیث کے جو اہل سنت کے نزدیک معروف ہیں موجود تھیں، جمع کرنے کا شرف حاصل کیا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس نے سنن ترمذی بھی روایت کی لیکن اسے باقاعدہ استاذ سے سیکھا اور پڑھا نہیں جس طرح رواۃ احادیث کا عام دستور اور قاعدہ ہے۔

ذہبی نے اس بات کو اسباب طعن میں شمار کیا ہے۔ لیکن اس طعن کا اس طرح ازالہ ہو جاتا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں شائع ہو چکی تھیں اور ان کے مشمولات و مندرجات شہرت عامہ حاصل کر چکے تھے، اس لیے انھیں باقاعدہ استاذ سے

سیکھنے اور پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ نے تیسری صدی ہجری میں یعنی تبع تابعین کے بعد جو کچھ مشتہر اور شائع ہوا، اسے اشتہار و اشاعت میں حجت نہیں گردانا۔ کیوں کہ علم حدیث و سنت مدون و مرتب ہو کر شہرت عامہ حاصل کر چکا تھا۔ ضعیف و قوی تمام احادیث لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھیں اور کوئی گوشہ مخفی نہ رہا تھا۔

ان راویوں کے بعد جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان کے شاگردوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ جو اپنے استاذ اور وہ اپنے استاذ سے روایت کرتے ہیں۔

یہ سلسلہ چوتھی صدی ہجری تک جا پہنچتا ہے جب فقہی مسائل کثرت سے مدوّن ہو گئے تھے اور فقہ زیدی عالم اسلام کے آفاق و اطراف میں پھیل گئی تھی۔ یہ اسی اثنا کی بات ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ اس دوران میں فقہ زیدی سے بے شمار فروعی مسائل استنباط کیے گئے۔ امام زید کے آثار دائرۂ روایت میں لائے گئے اور وہ احادیث ترتیب وار روایت کی گئیں جو انھوں نے فقہ و حدیث کے باب میں المجموع الکبیر کے طریق کے علاوہ دوسرے طرق سے روایت کی تھیں۔

اسی دوران میں امام ہادی الی الحق یحییٰ کا ظہور ہوا، جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس مذہب کا احیاء کرنے والے ہیں، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، دعوت کا اہتمام فروعی مسائل کے استنباط کی ذمہ داری اور استخراج مسائل کے سرچشموں کی عنان انھیں کے سپرد کر دی گئی۔ انھوں نے اپنے اور مذاہب جمہور کے بعد کو

ختم کر کے باہم قریب کیا، فروعی مسائل کو مستند حیثیت میں بدلا، اور ان کی باگ ڈور اصول کی طرف موڑی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صدق و تردید کے اعتبار سے اس کی حیثیت مختلف مذہبی کتابوں کی سی ہو گئی۔ اور وہی صورت اختیار کرلی جو خصاف اور طحاوی وغیرہ ائمۂ احناف کی کتابوں کی ہے۔ درحقیقت تمام مذاہب فقیہہ کی یہی شکل ہے۔

تیسری صدی ہجری کے بعد تدوین و ترتیب کا جو دَور آیا۔ اس نے مختلف علوم و فنون کے بکھرے ہوئے دقائق و حقائق کو مرتب شکل میں یک جا کر دیا، اور علماء نے ہر ہر مذہب کی کتابوں کی تعلیم و قبولیت کو اپنے لیے ضروری ٹھہرا لیا۔ جب انھوں نے اپنے مصنفین و مرتبین کی زندگی ہی میں شہرت حاصل کرلی تو ان کے ثبوت کے لیے مزید دلیل و سند کی کوئی ضرورت ہی باقی نہ رہی۔

المجموع کی قبولیت

علماءِ زیدیہ نے المجموع کو قبولیت کی نظر سے دیکھا ہے۔

ہم نے وہ تمام وجوہِ طعن بھی مختصر طور پر ذکر کر دیئے ہیں جو کسی نہ کسی انداز سے اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ اور زیدیہ نے معترضین کے اعتراضات کی جو تردید کی ہے وہ بھی بیان کر دی ہے۔ ساری بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ المجموع کے اولین راوی میں اعتراض کی بنیاد، مذہبی اختلاف ہے اور اس کی نوعیت طعن مطلق کی ہے جو واقعات کو اس طرح ثابت نہیں کرتا۔ جس سے اعتراض میں زور اور وزن پیدا ہو جائے۔ لہٰذا ہم ان لوگوں کے ہم نوا ہیں جنھوں نے اعتراضات کو مبہم اور بے ثبوت ہونے کی وجہ سے مسترد کر دیا ہے۔

المجموع کے متن سے متعلق جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ بھی قابل قبول نہیں ہیں۔ اس لیے کہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جن روایات کے بارہ میں راوی پر یہ الزام

عائد کیا جاتا ہے کہ ان کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کی طرف صحیح نہیں ۔ وہ ان روایات کے عین مطابق ہیں جن کی نسبت روایتِ حضرت علیؓ کی طرف جمہور محدثین کے نزدیک پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی ہے ۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی اس لائق نہیں کہ اس کو درجہ صحت عطا کیا جائے ، بلکہ اس سے تو مشمولات المجموع کی صحت و زکاء کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ۔ نہ کہ اس کی تردید کا ! اس سے بھی بڑھ کر کہنا چاہیئے کہ تلاش و جستجو اس کے سچا ہونے کی شہادت دیتی ہے ۔ اس کے مبنی بر کذب ہونے پر دلالت کناں نہیں ہے ۔

کبھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ تنہا ابو خالد واسطی ہی امام زید کا شاگرد نہ تھا اس کے تو بہت سے شاگرد تھے ۔ لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ ایک ابو خالد ہی ان سے روایت کرتا ہے ۔

یہ اعتراض واقعی اہم ہے ، لیکن اس کا جواب تین پہلوؤں سے دیا جاتا ہے :۔

۱۔ ایک وہ جو الروض النضیر کے شارح نے دیا ہے اور جس کا ذکر ہم گذشتہ اوراق میں کر چکے ہیں ۔ یعنی شدید مظالم سے تنگ آ کر اور اس بنا پر کہ ان کا پیچھا کیا گیا ۔ امام زید کے شاگرد مختلف شہروں میں منقسم ہو گئے تھے اور دور دراز کے علاقوں اور مملکتوں میں چلے گئے ۔ کچھ تقیہ کی پناہ لینے پر مجبور ہو گئے اور بعض رُوپوش ہو گئے تھے ۔ جس کا منطقی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ نہ وہ ایک جگہ اکٹھے ہو سکیں ، اور نہ امام زید سے زیادہ تعداد میں روایت کر سکیں ۔ مگر جب وہ امام کی مرویات کی جمع و تدوین پر مطلع ہوئے تو انھوں نے اس کی توثیق کر دی ۔

۲- دوسرے یہ کہ مختلف مذاہب کی کتابوں کے راوی ایک یا دو ہی ہیں چنانچہ حنفی مذہب کی کتابوں کے مدوّن اور ان کے مندرجات کے راوی امام محمد بن حسن شیبانی ہیں۔

اس میں کیا معقولیت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اور ان کے شاگرد ابو یوسفؒ کے شاگرد صرف ایک محمد بن حسن ہی ہوں؟ ان کے بہت سے شاگرد تھے۔ لیکن ان کی فقہ کی جمع و تدوین اور ان کی مرویات کو یکجا کرنے کی طرف سوائے محمد بن حسن کے کسی نے عنانِ توجہ نہیں مبذول کی۔ مگر یہ چیز اس میں طعن کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتی، اس لیے کہ امام کے تمام شاگردوں نے اس کو متفقہ طور پر اخذ و قبول کر لیا تھا، اور اس کے استناد و استدلال میں کسی نے کبھی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی۔

تنہا سحنون نے عبدالرحمٰن بن قاسم سے مدوّنہ کی روایت کی، لیکن علماء نے اسے باقاعدہ شرف قبول بخشا اور کسی نے یہ اعتراض نہ کیا کہ عبدالرحمٰن بن قاسم اقوالِ امام مالکؒ کو روایت کرنے میں منفرد ہے، اس لیے کہ اکثریت نے اسے قبول کر لیا تھا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کی فقہ کا راوی ربیع بن سلیمان مرادی المؤذن ہے لیکن کسی نے نہ تو امام شافعی کی کتاب الام پر کوئی اعتراض کیا اور نہ الرسالہ کو اس بنا پر ہدفِ طعن ٹھہرایا کہ امام شافعی سے ان کی روایت میں ربیع منفرد ہے۔ محض اس لیے کہ ان کے معاصرین نے اس کی روایت کو قبولیت کی سند عطا کر دی تھی جس کا نتیجہ یہ تھا کہ تمام بلادِ اسلامی کے شوافع، امام شافعی کا علم ان کی کتاب الام سے حاصل کرتے تھے اور اسی سے مسائل متفرع کرتے تھے۔

۳- تیسرے یہ کہ علما نے اس مجموعۂ علمیہ کو قبول کر لیا ہے جس پر المجموع مشتمل ہے ہم اس کی تفصیلات بیان کریں گے۔

علماء کے نزدیک المجموع کے اخذ و قبول کی روداد

زیدیوں نے المجموع کو ہر دور میں شرفِ قبول بخشا ہے اور اس کے مندرجات کی خود امام زید کے بیٹے عیسیٰ نے توثیق کی ہے۔ ابو خالد واسطی کے معاصرین میں سے اس پر کوئی بھی معترض نہیں ہوا، یا کم از کم یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ معاصرین میں سے کسی نے اس پر کوئی اعتراض وارد کیا ہو۔ جن لوگوں نے اس کی مخالفت میں اظہار رائے بھی کیا تو اس کے بعض مشمولات کے بارہ میں کیا۔ مثلاً امام ہادی الی الحق کے رجحانات اس کے خلاف ہیں، مگر اس کے حدود اختلاف اس کی بعض روایات اور بعض فقہی معاملات تک محدود ہیں، اس سے آگے نہیں۔ انھوں نے اس کو مطعون بالکذب قرار نہیں دیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ زیدیہ نے ایسی مختلف و متعدد عبارتیں نقل کی ہیں، جو اس کے اخذ و قبول پر دال ہیں۔

اس ضمن میں روض النضیر میں لکھا ہے:

المجموع ان کتابوں میں سے ہے جو شیوخ اہل بیت اور ان کے شیعہ کے

درمیان مشہور و متداول ہیں۔ اس کے بارہ میں آئمہ کی جو یہ تصریحات
ہم نے نقل کی ہیں وہ گذشتہ صفحات میں گذر چکیں۔ ان کا مفہوم
یہ ہے کہ اس کو اخذ و قبول کی سند عطا ہو چکی ہے۔
حافظ ابن حجر نے بھی ابن صلاح پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ وہ
مشہور کتاب ہے کہ جو ہمارے اس دور سے لے کر اپنے مصنف شہیر کے
زمانہ تک سنن نسائی وغیرہ کی طرح سند کے اعتبار سے ایسا مقام
شہرت حاصل کر چکی ہے جس نے اس کو نقد و جرح سے بالا کر دیا ہے۔"

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اہل بیت نے اس پر مہر قبولیت ثبت کی ہے۔
چنانچہ اسی شرح، الروض النضیر میں ہے:
"المجموع الکبیر کو اہل بیت میں قبولیتِ تامہ حاصل تھی۔ امام ہادی
الی الحق عزالدین بن حسن نے امام زید کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے
کہ ان کی کتب فقہ میں "المجموع" بھی شامل ہے اور یہ پہلی کتاب
ہے جو مسائل فقہ میں جمع کی گئی۔ اور اسے امام زید سے ابو خالد واسطی
نے روایت کیا۔ امت نے اس کو شرفِ قبول سے نوازا۔ یہاں تک
کہ امام محمد بن مطہر نے "منہاج الجلی" کے نام سے دو جلدوں میں اس کی
شرح لکھی جس میں بڑے بڑے علمی عجائب و نوادر جمع کئے گئے
ہیں
امام ابو طالب نے تذکرہ میں لکھا ہے وہ المجموع جس کو ابو خالد واسطی نے امام زید

بن علی سے روایت کیا وہ بڑا ہی مشہور و معروف ہے۔

اسی طرح امام یحییٰ بن حسن بن محفوظ نے اپنے رسالہ الشتویہ میں لکھا ہے کہ خاندانِ اہل بیت رضی اللہ عنہم کی فقہ قاسم اور ہادی سے پہلے امام زید بن علی کے مجموعہ کے سوا جمع نہ ہوئی تھی۔

اس سے ظاہر ہے کہ نہ کسی نے سندِ کتاب پر اعتراض کیا نہ ابو خالد کی طرف نسبت روایت کو غلط ٹھہرایا، نہ ابو خالد کی ذات کو مشکوک قرار دیا۔ نہ اس کے متن میں شک و شبہ کا اظہار کیا۔ جب معاملہ یہ ہے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ علماء کا اس کو قبولیت کی نظر سے دیکھنا، بالخصوص اہل بیت میں سے ابو خالد کے معاصرین کا اسے شرفِ قبول بخشنا، اس کے صدق کا غماز ہے، اور ابو خالد کے تفرد کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ اس صورت میں اس پر نقد و جرح کو حق بجانب قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

جس طرح علماء کا ان کتابوں کی روایات کو سندِ قبولیت عطا کرنا جو امام محمد نے روایت کی ہیں، انفرادیت کے تمام شبہات کا ازالہ کر دیتا ہے اسی طرح یہاں بھی زیدیہ کا اخذ و قبول، قابل اعتبار گردانا جائے گا خصوصیت سے آل بیت کی قبولیت المجموع کے سچا ہونے پر دلالت کرے گی۔

جس مجموعۂ علمیہ پر علماء محققین نے مہر قبولیت ثبت کر دی ہو، اس کو طعن و الزام کا ہدف ٹھہرانا بنیاد علمی کو زمین پر گرا دینے کی ایک قسم ہے اور اس سلسلۂ علمیہ کو توڑنے کے مترادف ہے جس کی مختلف کڑیاں عصرِ حاضر کو گذشتہ دور سے مربوط رکھتی ہیں۔

اگر ہم مختلف مذاہب کے فقہی مجموعوں کی ثقاہت کو جو تمام زمانوں میں قابلِ قبول مانے گئے ہیں پس پشت ڈال دیں، تو جن لوگوں نے ان کی جمع و کتابت کی ہے، ان سے ہمارے فکری روابط ختم ہو جاتے ہیں اور وہ علم فقہی جو اسلاف کے عمل و کردار کی مکمل تصویر کھینچتا ہے، کالعدم ہو کر رہ جاتا ہے پھر یہ چیز محض فقہی و تحقیقی علوم کی شان ہی کے منافی نہیں قرار پاتی، بلکہ تجرباتی علوم کے بھی خلاف جاتی ہے۔ کیونکہ عصرِ حاضر کے علماء دورِ سابقہ کے اہل علم کے تجربات کی بنیادوں پر ہی علم کے محل استوار کرتے ہیں وہ اسلاف کے تجربوں میں تشکیک پیدا کرنے میں وقت ضائع نہیں کرتے۔

بلاشبہ ہم نے کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا ہے جو ادبیات کے مطالعہ کے سلسلہ میں فرضی حقائق کو تسلیم نہیں کرتے اور نہ یہ مانتے ہیں کہ نظم و نثر کے کسی مجموعہ کو اگر لوگوں نے شرفِ قبول بخشا ہے تو وہ صحیح بھی ہے، یہ لوگ انکار مجرد کو علمی و تحقیقی قرار دیتے ہیں، حالانکہ بحث کا یہ انداز صحیح نہیں، اس لیے کہ بحث صرف انکار کے ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ بحث و تحقیق کے معنے یہ ہیں کہ وہ ثابت شدہ حقائق پر اپنے نتائج افکار کی بنیاد رکھے اور اگر کہیں انکار ضروری ہو تو اس کو مستند ہونا چاہیئے، خالی انکار بحث و تحقیق کے مترادف نہیں۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ جس چیز کو علماء شرفِ قبول عطا کر دیں وہ بہر حال قبول ہو گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی معاملہ میں بنیادی حیثیت قبولیت ہی کو حاصل ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل واضح نہ ہو جائے جو سلسلہ قبولیت کو توڑ ڈالے، یا

اس کی راہ میں رکاوٹ پیدا کردے۔

اگر رکاوٹ کی دلیل پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے اور رد قطعی نفی کی طرف پہنچا دے تو ہم اس کو تسلیم کر یں گے۔ کیوں کہ اس کی قبولیت اس کے مبنی برصدق ہونے کی شاہد ہے۔ مثلاً کسی چیز کا اپنے قبضہ میں ہونا ملکیت کی دلیل ہے جب شہادت اس کے برعکس ہوگی تو اس پر ظاہری حالت دلالت کناں نہیں ہوگی۔ ہم اس کو تسلیم کرلیں گے۔

ہم نے مخالفین کے ان تمام دلائل کا مطالعہ کیا ہے جو قبول عامہ کو درجہ استناد نہیں دیتے، لیکن ہم نے ان کی کسی دلیل کو بھی اس سلسلہ میں شافی نہیں پایا لہذا اسے نظرانداز کر دیا ہے، اور اپنے استدلال کی بنیاد ظاہری پر رکھی ہے یعنی جس کو علماء اخذ و قبول کا درجہ عطا کریں وہی مستند ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے فہم و فکر کی رسائی یہ قطعی اور حتمی فیصلہ کرتی ہے کہ المجموع کی قبولیت پر مہر تصدیق ثبت کر دیں۔ ہم فقہ امام زید سے وہی برتاؤ کرتے ہیں جو فقہا زیدیہ میں متداول ہے۔ اور جو زیدیوں نے امام زید کی آراء و روایات سے اخذ کیا ہے۔

ہم امام زید کو ایسی آراء سے ملوث نہیں کرتے جو زیدیوں کے نزدیک صحیح نہیں اور نہ ہم ان پر ایسی باتیں جبراً ٹھونستے ہیں جن سے وہ نا آشنا ہیں اگر ہم ایسا کریں گے تو اس باب میں زمانہ ہماری ہم نوائی نہیں کرے گا اور ہم فقہ امام زید کے ایسے مصادر و مآخذ تلاش کرنے میں ناکام رہیں گے، جو ان کے علماء میں متداول ہیں، جن پر تفریعات کی بنیاد رکھی ہے اور جن کو

ان کی طرف منسوب کیا ہے اور جن میں ائمہ اہل بیت نے فکر و اجتہاد سے کام لیا ہے۔

ان میں سے وہ بھی ہیں جو منقولات امام زیدؓ سے اسی طرح اختلاف رائے رکھتے ہیں، جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اپنے شیخ امام ابو حنیفہؒ سے، ابن وہب سے اپنے شیخ و استاذ امام مالکؒ سے اور مزنی اپنے شیخ امام شافعیؒ سے اختلاف رکھتے تھے۔

اگر ہم امام زیدؒ کی فقہ کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کریں جس کی زید تاکید کرتے ہیں اور جس طرح انھوں نے اس کی روایات کو ایک دوسرے سے نقل کیا ہے، نیز جس طرح اکثر لوگوں نے یہ تصریح کی ہے کہ المجموع فقہ امام زید کی مکمل تصویر ہے تو ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم بنیادی تعلیم میں المجموع کو قابل اعتماد گردانیں جیسا کہ ان کی اکثریت کا رجحان ہے اور اسے قبول کریں جیسا کہ فقہاء زیدیہ کی بہت بڑی تعداد نے قبول کیا ہے۔

ایک اصولی بحث

امام زید سے روایت المجموع کی حقیقت

گذشتہ بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ المجموع کی صداقت کو اسی طرح مان لینا چاہیئے جس طرح زیدیوں نے مانا ہے۔ بہرکیف ہم امام زید کے مذہب کی وہی تشریح کریں گے جو زیدیہ نے کی ہے اور ان کی روایت کے ردّ و قبول میں زیدیوں ہی کے فیصلہ کو آخری اور حتمی سمجھیں گے۔

لیکن یہاں صفحہ ذہن پر یہ سوال نمایاں ہے کہ روایت المجموع کی حقیقت و کیفیت کیا ہے؟

کیا اسے امام زید کے زمانہ میں ہی اسی ترتیب سے اور انھیں کے قلم سے لکھا گیا؟ پھر اسے ابو خالد نے لے لیا اور اس کی اشاعت کی؟

یا اس کے مسودہ کو اس نے امام زید کے پاس پایا اور ان کے سامنے من وعن

پڑھا؟

یا یہ کہ امام زید نے اس کا ابوخالد کو املاء کرایا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ اپنی روایات کا بعض اوقات املاء کرایا کرتے تھے؟

یا یہ صورت ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت کے آثار و اقوال امام زید سے قبل کے ہیں اور کتاب میں درج ہیں، وہ ابوخالد نے امام زید سے بالمشافہ روایت کیے؟

یا ان کے کسی حصہ کا املاء کرایا اور بعض خود امام زید نے لکھے؟

پھر ان سب کو ابوخالد واسطی نے جمع کر لیا، اور اس کا نام اس بناء پر "المجموع" رکھا کہ یہ زید کی مرویات اور ان کی فقہیات پر مشتمل ہے۔ ان کی روایات کے مجموعہ کا نام مجموع الحدیث ہے اور آراء، افکار کا مجموع الفقہ!

اب ہم حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے تحلیل و تجزیہ کی راہ پر گام فرسا ہوتے ہیں تاکہ معلوم کریں کہ کون سی راہ تاریخی حقیقت کے قریب تر ہے۔

پہلی بات کہ کیا اسے امام زید نے اپنے قلم سے جمع روایت کیا؟ اس کے بارہ میں عرض ہے کہ اس کا کسی نے دعویٰ نہیں کیا، نہ اس کے ہمارے پاس دلائل و شواہد ہیں۔ اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ علماء نے اس مسئلہ پر تفصیل یا اختصار سے بحث کی ہے۔ ہم اس بات کو بالکل مستبعد سمجھتے ہیں۔

اس ضمن میں بنیادی بات تو یہ ہے کہ اس کا کسی نے دعویٰ ہی نہیں کیا اور پھر وہ زمانہ اس نوع کی کامل جمع و تدوین کا نہ تھا۔ اس دور میں امام زید ایسے

بزرگ کا اپنی فقہ و آراء کو معرضِ کتابت میں لانا بعید از عقل ہے کیونکہ یہ چیز اس زمانہ کی روح علمی کے ساتھ اتفاق نہیں کرتی اور اس میں جاری و ساری نظر نہیں آتی۔

اگر المجموع کو امام زید نے اپنے ہاتھ سے لکھا ہوتا تو کوئی بھی یہ کہنے کی جرأت نہ کرتا کہ اس کی روایت میں ابو خالد منفرد ہے۔ اس صورت میں اسے ایک شہرت حاصل ہو جاتی اور سب کے علم میں آجاتا اور اسے وہی مقبول عام حاصل ہو جاتا جو موطأ امام مالک کا ہے۔ یا جمع و تدوین کے باب میں محمد بن حسن کی کتابوں کا ہے۔ تاہم اس کے باوجود آگے چل کر ہم وہ دلائل بیان کریں گے جو اس نقطۂ فکر کے خلاف جاتے ہیں۔

اسی طرح ہم یہ بھی فرض نہیں کر سکتے کہ امام زید نے ساری کتاب املاء کرادی، اور ابو خالد نے اس کو امام سے املاء کے ذریعے حاصل کیا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے اس قسم کا دعویٰ کیا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ابو خالد کا اس کی روایت میں منفرد ہونا ممکن ہی نہیں۔

رہی آخری بات کہ یہ کتاب کبھی تو امام زید سے روایت کی گئی اور کبھی انھوں نے ابو خالد کو املاء کرادی۔ یہ وہ مفروضہ ہے جو دستور زمانہ سے موافقت کرتا ہے۔ اس سلسلہ میں ائمہ اہل بیت اور ان کے شاگردوں کی طرف سے ہمارے پاس شواہد بھی موجود ہیں۔ ہم قارئین کرام کے مطالعہ کے لیے یہ بات عرض کر چکے ہیں کہ امام ابو طالب نے جو کہ ناطق بالحق کے لقب سے پکارے جاتے ہیں۔ المجموع کے بارہ میں کہا ہے:

وہ المجموع جس کو ابو خالد نے جمع کیا اور زید بن علی سے روایت کیا،

مشہور و معروف ہے۔ اس بات کی تعبیر کہ اس نے اس کو جمع کیا اور اس کی طرف نسبتِ جمع اس امر پر دال ہے کہ ابو خالد نے اسے امام زید سے روایت کیا پھر اس کی تدوین کی۔ یہ چیز اس امر کے منافی نہیں کہ اس کے دو مجموعے ہیں۔ ایک حدیث کا اور دوسرا فقہ کا! اس لیے کہ اس کی روایت دو قسم کی ہے۔ ایک روایت الحدیث اور دوسری روایت الفقہ!

نصر بن مزاحم نے اپنی روایت میں جو ابراہیم بن زبرقان سے مروی ہے کہا ہے:

"اس نے میرے سامنے المجموع الکبیر جو تمام تر ابو خالد سے مرتب ہے پیش کی۔"

ان الفاظ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ابو خالد نے اسے ترتیب دے کر اور باب قائم کر کے لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ المجموع کی ترتیب و تبویب تمام تر ابو خالد کی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو صراحت کے ساتھ "ترتیب" کا لفظ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ "ترتیب و تبویب" کے کلمات جو بار بار ذکر کئے گئے ہیں۔ ان کا مطلب یہی ہے کہ ان کی نسبت ابو خالد کی طرف ہے۔

اسی طرح ہم ایسی عبارتیں پاتے ہیں جو یہ اشارہ کرتی ہیں کہ ابو خالد نے زید بن علی کی حدیث اور فقہ کو روایت کیا اور پھر اس کو ایک کتاب میں جمع کیا جس کا نام

المجموعین (دو مجموعے) رکھا - ایک المجموع الفقہی اور ایک المجموع الحدیثی - !

المجموع کے متن کو پڑھنے والا حدیث اور فقہ کے حصّوں میں واضح طور پر یہ فرق پائے گا کہ سلسلہ حدیث کو بیان کرتے ہوئے اکثر روایات میں راوی کہتا ہے :-

"حدثنی زید بن علی بن ربیع عن جدہ علی علیہ السلام"

ذیل میں ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :-

(ا) "باب التیمم" میں روایت ہے -

"حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ علی بن ابی طالب علیہم السلام قال اذ کنت فی سفر ومعک ماء وانت تخاف العطش فتیمم واستبق الماء"

راوی ابو خالد کہتے ہیں، مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی - انھوں نے اپنے باپ سے، اور انھوں نے اپنے دادا علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بیان کی کہ اگر تم سفر میں ہو، اور تمہارے پاس پانی نہ ہو اور تمہیں پیاس کا خطرہ ہو تو نماز کے لیے تیمم کر لو اور پانی اپنے پاس بچائے رکھو -

(ب) "باب اوقات الصلوٰۃ" میں المجموع الحدیثی کا راوی ابو خالد کہتا ہے :-

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ علی علیہ لسلام قال نزل جبریل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین زالت الشمس فامرہ ان یصلی الظہر الخ الحدیث

مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی - انھوں نے اپنے والد محترم اور انھوں نے اپنے دادا حضرت علی علیہ السلام سے بیان کی کہ جبریل ؑ

رسول اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت آئے جب کہ سورج ڈھل چکا تھا انھوں نے آپ صلعم کو حکم دیا کہ نماز ظہر ادا کرلیں۔ الی اخر الحدیث

(ج) "وفی زکوٰۃ الابل العاملۃ" کے سلسلہ میں راوی کہتا ہے:۔

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیھم السلام۔ قال۔ لیس فی الابل العوامل والحوامل صدقۃ

"مجھ سے زید بن علی نے حدیث بیان کی۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا علی علیہم السلام سے بیان کی، فرمایا، کہ کاشت کے کام آنے والوں اور بار برداری کے اونٹوں پر زکوٰۃ واجب نہیں"۔

اسی طرح جب راوی ابو خالد امام زید کے آثار روایت کرتا ہے تو اس موقع پر بھی "حدثنی" کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ یہ لفظ اس بات پر دال ہے کہ راوی شیخ سے روایت کرتا ہے۔ اور ذہن میں اس ذخیرۂ علم کو جمع کرتا ہے۔ لکھتا نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے تحدیث کی ہو۔ بعد میں املا کیا ہو۔

روایت فقہ کا انداز روایت حدیث کے انداز سے مختلف ہے۔ اس میں راوی "سألت زید علیہ السلام"۔ کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ اور پھر اس کا جواب بیان کرتا ہے۔ اس ضمن کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

(الف) سألت زید علیہ السلام عن زکوٰۃ الحلی، فقال۔ " ذلک للذھب والفضۃ ولا زکوٰۃ فی الدر والیاقوت واللؤلؤ وغیر ذٰلک من الجواھر۔"

"راوی کہتا ہے۔ میں نے امام زید علیہ السلام سے زیورات سے زکوٰۃ کے

بارہ میں سوال کیا۔ انھوں نے فرمایا۔ سونے اور چاندی سے تو زکوٰۃ ادا کرو۔ لیکن جواہر میں سے موتی، یاقوت اور ہیرے زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہیں

(ب) زکوٰۃ کے سلسلہ میں منقول ہے :۔

سألت زید بن علی علیهما السلام۔ عن مال الیتیم أفیہ زکوٰۃ؟ فقال۔ لا۔ فقلت ان بنی ابی رافع یردون عن امیر المومنین علی علیہ السلام۔ انہ زکیٰ اموالهم۔ فقال نحن اهل البیت ننکر هذا۔

"میں نے زید بن علی علیہما السلام سے سوال کیا۔ کیا یتیم کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ فرمایا نہیں! میں نے عرض کیا۔ بنی ابی رافع امیر المؤمنین علی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ان کے مال پر زکوٰۃ ادا کی۔ فرمایا ہم اہل بیت کو اس کی صحت سے انکار ہے۔

کبھی راوی "قال زید" (زید نے کہا) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ جیسا کہ غلے کے لینے دینے کی صورت میں مشہور ہے کہ سود کی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں ابو خالد (راوی) کہتا ہے :

قال زید بن علی علیہ السلام اذا اختلف النوعان مما یکال فلا بأس به مثلاً بمثل ید بید ...

"زید بن علی نے فرمایا جو چیز وزن کی جاتی ہے، اگر اس کی جنسیں مختلف ہوں تو ان کے برابر برابر اور ہاتھ کے ہاتھ تبادلے میں کوئی حرج نہیں . . .

بہر حال فقہ و آثار کے باب میں المجموع کی عبارات ہمارے سامنے ہیں۔ ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابو خالد نے اسے امام زید سے روایت کیا ہے۔ مدوّن و مرتب شکل میں حاصل نہیں کیا۔

اور ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہی چیز اس زمانہ میں اور اس کے تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ موجودہ ترتیب علمی کا پتہ تو دوسری صدی ہجری کے نصف آخیر سے چلتا ہے۔

البتہ اتنی بات صحیح ہے کہ اس زمانہ میں مذاکرات (تشریحی نوٹس) معرضِ تحریر میں لائے جاتے تھے۔ اور یہ سلسلہ تحریر تابعین بلکہ صحابہ کرام کے دور میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ اور تابعین کے آخری دور میں ان کی کتابت کے سلسلہ نے ہمہ گیری اور وسعت اختیار کر لی تھی۔ لیکن روایات کا معاملہ مختلف تھا، وہ باقاعدہ ان حضرات کے سامنے پڑھ کر حاصل کی جاتی تھیں، جنھوں نے ان کو مرتب و مدوّن کیا تھا۔

جب صورت حال یہ ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابو خالد واسطی نے پورے مجموعہ فقہیہ کو امام زید سے بالمشافہ روایت کیا۔ یا ممکن ہے کچھ حصہ کو اس نے امام سے املا کیا ہو اور کچھ حصہ کو مذاکرۃً روایت کیا ہو یعنی امام کے سامنے اسے پڑھا ہو بہر حال ابو خالد نے دونوں مجموعوں کو جمع کیا اور اسے فقہی ابواب میں مرتب کیا جس میں وہ آثار بھی یکجا کر دیئے گئے جو اہل بیت سے مروی ہیں۔ اور وہ فقہی مسائل بھی جمع کر دیئے گئے جن کی نسبت امام زیدؒ سے استنباط کے ذریعے پہنچے۔

اس تجزیہ کے بعد کسی کو اس وہم میں نہیں پڑنا چاہیئے کہ یہ المجموع کی روایت کو مشکوک ٹھہرا دینے والا ہے۔ کیونکہ اس کی روایت کو سچا ثابت کرنے والے عناصر بہت زیادہ ہیں۔ اس نے مندرجات اور راوی میں طعن و الزام کی کوئی سنجیدہ نوعیت

سامنے نہیں۔ اہل مذہب نے اسے بنظرِ قبول دیکھا ہے۔ اور یہ فقہ زیدی کا اولین ماخذ ومصدر قرار پا گیا ہے۔ اب اس میں گنجائش اعتراض کہاں ہے ؟ بالمشافہ روایت کے طرق کو ہدف قدح نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ بلکہ روایت کو شیخ سے بالمشافہ حاصل کرنا تو روایت میں تزکیہ اور توثیق کی دلیل ہوتا ہے۔ تاکہ طریقہ نقل زمانہ کے رسم ورواج کے ساتھ اس بنا پر ہم آہنگ ہو جائے کہ تدوین و ترتیب کا قاعدہ اس دور میں مکمل نہ تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھئے کہ امام زید کے بعد تقریباً اٹھائیس برس زندہ رہے لیکن ان کی زندگی میں ان کی فقہ مدوّن نہ ہو پائی۔ اسے ان کے سب شاگردوں میں سے چھوٹے شاگرد محمد بن حسن شیبانی نے مدوّن کیا۔

جب معاملہ یہ ہے تو اس بات کو کیوں کر حیطہ تصوّر میں لایا جا سکتا ہے کہ المجموع کے دونوں مجموعوں جیسی ضخیم کتاب کو امام زیدؒ نے خود اپنے قلم اور اپنی زبان و عبارت سے لکھا ہو۔

ابوخالد کی ترتیب و تبویب اس کتاب کی صحت کو بالکل متاثر نہیں کرتی۔ اس لیے کہ امام محمد بن حسن شیبانی کی کتابوں کے بارہ میں مورخین فقہ کا کہنا ہے کہ ان کی ترتیب میں بعض رواۃ نے کچھ ردّوبدل کیا ہے لیکن امام محمدؒ کی کتابوں کے مستند ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے متعلق سلسلہ بحث میں ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اب تک امام محمدؒ کو نہ تو کسی نے کتب روایت کی اسناد کے باب میں موردِ طعن ٹھہرایا، نہ فقہ ابوحنیفہؒ کی نقل کو مشکوک قرار دیا اور جس شکل میں عوام میں فقہ کوئی موجود ہے اس کو کسی نے ہدف اعتراض کبھی نہیں گردانا۔

مطبوعہ "المجموع"

فقہ اور حدیث دونوں پر مشتمل ہے

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس المجموع کو ابو خالد واسطی نے روایت کیا ہے اس میں فقہ اور حدیث دونوں موجود ہیں۔ درحقیقت یہ مجموعہ دو مجموعوں پر مشتمل ہے ایک کو "المجموع الفقہی" کہا جاتا ہے اور دوسرے کو "المجموع الحدیثی"۔!

لیکن دونوں الگ الگ شکل میں نہیں ہیں۔ بلکہ ایک ہی باب حدیث اور فقہ دونوں پر مشتمل ہے۔ مثلاً باب الصلوٰۃ میں اہل بیت کے آثار مروی ہیں۔ یہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت کیے جاتے ہیں، اور کبھی حضرت علی کرم اللہ وجہٗ سے موقوفاً۔! ان میں امام زید کی فقہ پائی جاتی ہے اور ان کے استنباط بھی۔!

یہی حال باب الحج، باب الصوم اور باب الزکوٰۃ کا ہے اور یہی کیفیت کفارات و معاملات وغیرہ کے ابواب کی ہے۔

اس کی ابتدا کتب فقہ کی طرح ہی ہوئی ہے۔ پہلے باب الطہارۃ ہے پھر باب الصلوٰۃ اور پھر تمام عبادات ہیں۔ باب الصلوٰۃ کے بعد علی الترتیب زکوٰۃ، صوم، حج، اضاحی، اطعمہ، اشربہ اور ذبائح کے ابواب ہیں۔ عبادات ختم ہونے کے بعد کتاب مسائل بیوع میں داخل ہو جاتی ہے۔ یہ حصہ اس اسلوب و ترتیب کے خلاف ہے جو کتب حنفیہ میں پایا جاتا ہے۔ اور احکام بیوع کو احکام انکحہ پر مقدم کرنے میں حنفیہ کے علاوہ دوسروں کی ترتیب کو اپنایا گیا ہے۔

کتاب اسی فقہی ترتیب سے مرتب کی گئی ہے۔ ہر باب میں آثار مرویہ اور فقہ امام زید کو جمع کیا گیا ہے۔

یہاں قاری کے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا یہ ترتیب ابو خالد واسطی کی ہے یا ان کے بعد اس میں تبدیلی کی گئی ہے جیسا کہ امام محمد بن حسن شیبانی کی روایت کردہ کتابوں کے بعض ابواب کی ترتیب کو بدل دیا گیا ہے؟

اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ جن لوگوں نے اسے ابو خالد واسطی سے روایت کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے اسے تبویب اور ابواب کی اسی شکل میں روایت کیا ہے۔ ہمارے لیے ان کی اس بات کو جھٹلانا اور اس پر نقص وارد کرنا ممکن نہیں۔

معترض یہ بھی کہتے ہیں کہ کیا یہی وہ ترتیب ہے جس کا نصر بن مزاحم نے ذکر کیا ہے۔ اور کیا اس نے یہ کہا ہے کہ اس نے المجموع کو مبوّب روایت کیا؟

اسی طرح جس راوی نے نصر بن مزاحم سے روایت کیا۔ اس نے یہ بات کہی ہے؟ یا راوی نے ابواب کتاب میں خود تبدیلی کی ہے۔ نیز کہا جاتا ہے کہ کتب امام کی تبویب میں

تبدیلی چوتھی صدی ہجری میں ہوئی لیکن یہ بات اس کی ثقاہت پر اثر انداز نہ ہو سکی اور نہ یہ ممکن ہی ہے۔

ہو سکتا ہے تبویب کتاب میں کچھ تبدیلیاں واقع ہوئی ہوں؛ لیکن ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے۔ یہ یونہی سی ایک چیز ہے۔ امام محمد کی بعض کتابوں کی تبویب میں تبدیلی کا ذکر بھی طبقات حنفیہ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اور میں یہ بتا چکا ہوں کہ معلومات میں تبدیلی نہیں ہوئی۔

مگر زیدیوں کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز مذکور نہیں، جو کتب امام زید کی تبویب میں تغیر و تبدیلی کا ثبوت بہم پہنچا سکے۔ لہٰذا ہم اس کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوا بھی ہو تو یہ کتاب پایۂ اعتبار کو ساقط نہیں کرتی!

✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

ہم نے اس کتاب کا روایات کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس کے راوی اور متن پر کیسی تنقیدات کی جاتی ہیں۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ہمیں کتاب کے مشمولات کو یہ سمجھ کر قبول کر لینا چاہیئے کہ یہی امام زید کا مذہب ہے اور یہی ان سے مروی احادیث اور ان کے استنباطاتِ فقہی کا مجموعہ ہے۔

مزید برآں ضروری ہے کہ ہم المجموع کو دوسرے انداز سے پڑھیں۔ اس سے معلوم ہو گا کہ امام زید کا فقہ و روایت میں کیا اسلوب ہے۔ اس سے پتہ چلے گا کہ جمہور مسلمانوں کے نزدیک جو مشہور و معروف کتب سنن ہیں اور ان کے بارہ میں جو ان کی آرا ہیں۔ کیا امام نے اس سے مختلف تو نہیں اختیار کیا؟

یا بلادِ اسلامیہ میں مذاہب اربعہ کے مشہور ائمہ جن مسائل پر متفق ہیں ان سے

خروج تو نہیں کیا؟

نیز پتہ چلے گا کہ ان ائمہ کے متبعین نے ان کے متفق علیہ مسائل سے جو استنباط کیے ہیں، یا ان کے عام طریقہ سے ہٹ کر جہاں اختلاف کیا ہے۔ اس کے بارہ میں کس نقطہ نظر کو اپنایا ہے؟

المجموع کی مطبوعہ شرح جسے روض النضیر کہا جاتا ہے، قاہرہ میں اکثر ملتی ہے۔ اس شرح میں المجموع الکبیر شامل ہے اور وہ مختلف فصول پر مشتمل ہے۔ اس کی صحت نقل، تکمیل بحث اور اس میں تمام امور شامل کرنے میں انتہائی احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔ ان امور کی بنا پر وہ ہمیں پہلی بڑی بڑی قلمی شروح سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ یوں بھی ہماری یہ عادت ہے کہ ہم آسان اور سہل بات کو پسند کرتے ہیں۔ جب تک کہ وہ منزل مقصود تک پہنچاتی رہے۔ ہم اس وقت تک مشکل اور سنگلاخ راستہ اختیار نہیں کرتے جب تک کہ آسان اور سیدھا راستہ میسر آتا رہے۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ المطبوع اشاعت و شہرت پا چکی ہے۔ اس کی شہرت نے اس کے طعن و الزام کے خلا پر کر دیئے ہیں اور اس کا قبول کرنا آسان ہو گیا ہے اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اس میں سابقہ تمام شروح کا نچوڑ اور خلاصہ آ گیا ہے۔ اس حیثیت سے یہ ایک جامع شرح ہے اس میں زیدیہ اور امامیہ کے آراء و افکار کو ملا دیا گیا ہے اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ کتب سنت اور ائمہ کی آراء کو مشمولات المجموع کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر ہم اس پر کامل اعتماد کرتے ہیں۔

مشمولاتِ المجموع کے نمونے

پورے المجموع کا مطالعہ کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے۔ کیونکہ اس کی حیثیت تقابلی

مطالعہ کی ہوگی۔ اور اس کے لیے ضخیم مجلّات کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے۔ پھر یہ ہمارا مقصد و مدعا بھی نہیں۔ اس موقع پر ہمارا مقصد محض یہ ہے کہ ہم قارئین کے سامنے المجموع اور اس کے مشمولات کا ایک خاکہ پیش کردیں جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کے مضامین درست روایت سے مروی ہیں۔ شاذ نہیں ہیں نہ علماء سنت کے نقطہ نظر سے ہٹے ہوئے ہیں نہ دواوین صحاح سے مختلف ہیں۔ اور نہ فقہاء بلاد و امصار کی تحقیق و کاوش کے منافی ہیں۔

اس سلسلہ میں ہم مثبت دلائل پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے، اس سے آگے قدم نہیں بڑھائیں گے۔ اس سے آگے قدم نہیں بڑھائیں گے۔

پھر اصولِ زیدیہ کو زیر بحث لانے کے بعد ہم المجموع سے فقہ امام زیدیہ کے چند موضوعات کا انتخاب کریں گے جن سے پورا تقابلی مطالعہ کریں گے۔

اللہ ہی توفیق عطا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا ہمارے لیے کام میں کوئی آسانی پیدا کرنے والا نہیں۔ اسی پر ہم بھروسہ کرتے ہیں، اور اسی سے مدد چاہتے ہیں۔ ہم اپنے کام میں کسی شئی پر اختیار نہیں رکھتے۔ سوائے اس چیز کے جس کی وہ ذات پاک ہمیں توفیق مرحمت فرماوے۔

یہاں ہم المجموع کے مختلف ابواب کی جزئیات درج کرنے پر اکتفا کریں گے۔ اس سلسلہ میں مسائل کا انتخاب کریں گے۔

زکوٰۃ

المجموع الکبیر میں راوی نے نصاً ذکر کیا ہے ۔

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیہم السلام ۔قال لیس فی البقر الحوامل والعوامل صدقۃ وانما الصدقۃ فی الراعیۃ [1]

راوی ابو خالد کہتا ہے مجھ سے زید بن علی نے، انھوں نے اپنے باپ سے، اور انھوں نے اپنے دادا علی (علیہم السلام) سے حدیث بیان کی کہ کھیتی باڑی اور بار برداری کے کام آنے والے گائے اور بیل میں زکوٰۃ نہیں ہے ۔ زکوٰۃ صرف چراگاہ میں چرنے والے والی گائے اور بیل میں ہے ۔

[1] "جوامل ان بیلوں کو کہا جاتا ہے کہ جن سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہے یہ زیادہ تر سوڈان اور حبشہ میں ہوتے ہیں "عوامل" انھیں کہتے ہیں جن سے کھیتی باڑی کا کام لیا جاتا ہے اور نہروں اور کنوؤں وغیرہ سے پانی نکالا جاتا ہے ۔

یہ روایت ہمارے سامنے ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ سے موقوفاً مروی ہے۔ کیونکہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے۔ یہ حدیث آنحضرتؐ سے مرفوعاً بھی مروی ہے۔ بیہقی نے اسے طریق اہل بیت کے علاوہ حضرت علیؓ کی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اسی کی مثل جابر سے موقوف روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

لیس علی مثیر الارض زکوٰۃ

کھیتی باڑی کرنے والے جانوروں پہ زکوٰۃ نہیں ہے۔

اس سے المجموع اور حدیث وسنت کی معروف کتابوں کی روایات میں موافقت نمایاں ہوجاتی ہے۔

درحقیقت اس مسئلہ میں بحث اس اصول فقہی کے بارہ میں ہے جو چارپایوں کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے جس میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زکوٰۃ چراگاہ میں چرنے والے جانوروں یعنی سائمہ سے مختص ہے یا نہیں؟ اور کیا زکوٰۃ ان چوپایوں پہ مخصوص ہے جو نمو پذیر ہوں اور دوسری ضروریات مثلاً کھیتی باڑی اور بار برداری کے کام آنے والے نہ ہوں؟

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

اہل بیت اور دیگر جمہور یہ کہتے ہیں کہ جن چوپایوں پر زکوٰۃ واجب ہے وہ سائمہ ہیں یعنی جو عمومی اور مباح چراگاہ میں چرتے ہیں۔ کھیتی باڑی کے کام آنے والوں سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی بلکہ ان سے وصول کی جائے گی جو خاص نفع اندوزی کے لیے ہیں۔ اس لیے کہ جو چوپائے کھیتی باڑی کے کام میں لائے

جاتے ہیں۔ وہ مالک کے ہاتھ میں ایک آلہ ہوتے ہیں اور آلات پر زکوٰۃ نہیں،
کیوں کہ یہ چوپایوں کی ایسی قسم ہے جو عمومی چراگاہ میں نہیں چرتی۔
جمہور فقہاء کے اس رجحان کی امام مالکؒ اور اس کے شیخ ربیعۃ الرای نے
مخالفت کی ہے۔ رضی اللہ عنہما۔

پہلی رائے کی دلیل

مسئلہ زکوٰۃ سے متعلق حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے جو مکتوبات جمع
کئے گئے ہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ روایات کے صحیح
نقوش و آثار ہیں۔ ان میں لکھا ہے کہ یہ وہ چوپائے تھے جو سائمہ سے موصوف تھے اور
ان کا تعلق بکریوں سے ہے اور ان بکریوں پر زکوٰۃ واجب ہے جو سائمہ ہیں۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مکتوبات میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے جیسا کہ
حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے اور اس میں یہ لفظ ہیں :۔
وفی سائمۃ الغنم اذا کانت اربعین الی ان تبلغ مائۃ شاۃ — شاۃ
سائمہ بکریوں میں سے چالیس سے لے کر سو بکری تک — ایک بکری ادا کی
جائے گی۔

یہ ساری بحث اس امر کی عکاسی کرتی ہے چوپایوں پر فرضیت زکوٰۃ کی اساس و
اصل ان کا سائمہ ہونا ہے۔ اگر غیر سائمہ پر فرضیت زکوٰۃ کا حکم لگایا جائے گا تو وہ
شارع علیہ السلام کے حکم اور دلیل کے خلاف ہوگا۔ اور فرائض ما بعد شرعی دلیل کے
بغیر پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتے۔ دلیل صرف سائمہ کے بارہ میں پائی جاتی ہے اور اسی پر
محدود رہے گی۔ اس سے تجاوز صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری رائے کی دلیل

یہ امام مالکؒ اور ان کے شیخ ربیعۃ الرای کی رائے ہے، اس کا تعلق نص سے نہیں بلکہ قیاس سے ہے کیونکہ فرضیت زکوٰۃ کا اصل باعث نفع ہے اور اس کا ذمہ دار نفع بخش مال ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ زکوٰۃ کی اصل اساس نفع ہے۔

اس کو صنعتی آلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ اس لیے کہ آلۂ صنعت نہ بذاتِ خود نفع پہنچاتا ہے اور نہ مثمر ہوتا ہے۔ ثمر اور پھل تو کاریگر کے عمل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور کھیتی باڑی کے کام آنے والے بیل گائے کی حیثیت یہ ہے کہ ان کے اندر بڑھنے اور فائدہ حاصل کرنے کی صلاحیت ہے وہ صرف آلہ نہیں ہیں [1]

لیکن اس باب میں زیدی مذہب کا معاملہ دوسرا ہے۔ وہ اس اثر کو قابل اعتماد قرار دیتے ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور وہ چوپایوں پر عدم ادائیگی زکوٰۃ کا موقف ہے۔ اس کی رُو سے کھیتی باڑی کے کام آنے والوں اور بار برداری کے چوپایوں سے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔ یہ بات زیدیہ کے اثبات مسئلہ میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔

اس سے بیہقی کی اس روایت کی بھی تائید ہوتی ہے جو طریق علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے اور اس کی بھی جو جابرؓ بن عبداللہ سے موقوفاً مروی ہے۔

المجموع میں فقہ امام زید کے سلسلہ میں مذکور ہے، راوی ابو خالد کہتا ہے:۔

سألت زید علیه السلام عن الفصلان والحملان والعجاجیل الصغار

---

[1] ماخوذ بتلخیص و توضیح و توجیہ لادلہ من شرح الروض النضیر جلد ۲، ص ۳۹۹ اور اس کے قریبی صفحات

فقال لاصدقة فیہا [1]

میں نے امام زید سے اونٹنی کے بچے، گائے کے بچھڑے اور بکری کے بچے کے بارہ میں دریافت کیا کہ کیا اس پر زکوٰۃ ہے؟

فرمایا نہیں۔ اس پر زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

یہ حدیث نہیں ہے جو زیدیہ نے اہل بیت سے روایت کی ہو۔ بلکہ یہ فقہ ہے۔ اس کا اظہار اپنی رائے سے اس شخص نے کیا جو فقہ آل بیت کے مطالعہ سے اثر پذیر ہوا۔ اس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ حدیثی اور فقہی دونوں مجموعے کس طرح جمع کیے گئے۔ ہر فقہی باب میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہیں جو اس ضمن میں وارد ہیں۔ اور اس میں جو فقہ درج کی گئی ہے وہ امام زید اور ان کے فکر و رائے سے مستنبط ہے۔ اس طرح فقہ اثر اور فقہ رائے باہم مل گئی ہیں۔

یہ مسئلہ زکوٰۃ کے ایک خاص اصول سے متعلق ہے۔

وہ اصول یہ ہے کہ آیا نصاب زکوٰۃ جس میں زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، یہ ہے کہ نصاب اور اضافہ دونوں پر زکوٰۃ وصول کی جائے۔ قطع نظر اس کے کہ اس اضافہ پر ایک سال گذرا ہے یا نہیں؟

یا یہ کہ زکوٰۃ صرف اس حصّہ پر فرض ہوگی جس پر ایک سال گذر چکا ہے اور اضافہ پر نہیں ہوگی جب تک اس پر ایک سال نہ گذر جائے؟ یہ اس لیے کہ اونٹ کے بچے گائے کے بچھڑے اور بکری کے بچے پر سال نہیں گذرا ہے۔

---

[1] فصلان فصیل کی جمع ہے، یہ اونٹنی کے اس بچے کو کہتے ہیں جو ماں سے جُدا کر دیا جائے۔ عجاجیل عجول کی جمع الجمع ہے۔ حملان حمل کی جمع ہے۔ یہ بکری کے بچے کو کہتے ہیں۔

اس اصول میں تین امور کی بنا پر اختلاف کیا گیا ہے :۔

۱- امام زید کا قول جو المجموع میں گذر چکا، اس بات کا صراحت کناں ہے کہ نہ ان پر زکوٰۃ لی جائے اور نہ اس مال کو زکوٰۃ کے حساب کے وقت محسوب کیا جائے گا کیونکہ اس پر سال نہیں گذرا، وہ اپنی امہات (ماؤں) کے ساتھ ہوں یا ان سے الگ ہوں۔ جب تک وہ چھوٹے ہوں اور سال بھر کے نہیں ہوئے، ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرطِ زکوٰۃ حولان حول (مال پر ایک سال گذر جانا) ہے اور یہ شرط ان میں متحقق نہیں ہوئی۔ حدیث میں ہے :

لا زکوٰۃ فی مال حتیٰ یحول علیہ الحول

کسی مال پر اس وقت تک زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے۔

۲- اہل بیت کے بعض ائمہ کے اس قول کا کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہے، یہ مطلب ہے کہ اگر ان سب کو ان کی امہات (ماؤں) سے الگ کر دیا جائے۔ مثلاً امہات (ماؤں) کو فروخت کر دیا جائے اور ان کے یہ بچے تنہا رہ جائیں تو اس صورت میں زکوٰۃ ادا کی جائیگی اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے :۔

اعتد علیھم بالصغار والکبار

کہ چھوٹے بڑے سب کو شمار کرو

جب وہ پیدا ہو گئے ہیں تو اپنی امہات (ماؤں) کی تابع ہیں۔ یعنی جو حکم ان کا ہے وہی ان کا ہے۔ اس اعتبار سے ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور جب ان کی مائیں فروخت کر کے ان سے الگ کر دی جائیں گی تو وجوب زائل نہیں ہوگا۔ جو چیز حکم شارع سے

واجب ہوتی ہے۔ وہ اس کے ادا کرنے ہی سے ساقط ہوگی۔

یہ رائے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی رائے کے مطابق ہے۔

۳ - امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ امہات سے اگر وہ الگ ہیں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی - اور اگر کبار (بڑے مویشی) میں سے جن پر حولان حول (سال گذر چکا) ہے الگ نہیں رہے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

یہی رائے امام زید سے بھی روایت کی گئی ہے وہ اصول جس پر یہ رائے قائم کی گئی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے جس میں انھوں نے فرمایا:-

اعتد علیھم بالصغار والکبار

چھوٹے بڑے سب کو شمار کرو

اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جب تک چھوٹے اور بڑے موجود ہوں گے سبھی شمار میں آئیں گے۔ نیز اس کا یہ مطلب ہے کہ چھوٹی عمر کے ان مویشیوں پر زکوٰۃ محض ان کی ذات کی بنا پر واجب نہیں، بلکہ اس لیے واجب ہے کہ وہ بڑے مویشی یعنی امہات (اپنی ماؤں) کے تابع ہیں، جب تک متبوع کسی صورت میں بھی موجود ہے، سب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جب اصل الگ ہو جائے گا تو نفع کا اعتبار کیا جائے گا جو تنہا اصل ہے۔ اس پر حولان حول (سال گذرنا) ضروری ہے۔

المجموع میں ہے:-

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیھم السلام

لیس فی المال الذی تستفید زکوٰۃ حتی یحول علیہ الحول

منذ افدتہ، فاذا حال علیہ الحول فزکہ -

حضرت علیؓ نے فرمایا جس مال سے تم فائدہ اٹھاتے ہو اس پر فائدہ اٹھانے کی مدت سے لے کر ایک سال گذر جانے تک زکوٰۃ واجب نہیں، جب سال گذر جائے تو زکوٰۃ ادا کرو۔"

اس مسئلہ کا تعلق پہلے مسئلہ سے ہے بلکہ اس کا عموم ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس معاملہ میں آگے بڑھیں، اس روایت کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام زید کی مستقل رائے نہیں بلکہ ان کی روایت ہے۔ اور یہ حضرت علیؓ سے اسی طرح موقوف روایت ہے جس طرح کتب سنت میں ان سے دوسرے طرق سے موقوف روایات ملتی ہیں۔

ابن ابی شیبہ نے اسے طرق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طریق سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح وکیع نے "عن سفیان الثوری عن علی کہہ کر موقوف روایت کیا ہے۔

پھر بیہقی میں یہ موقوف اور مرفوع دونوں طریق سے موجود ہے۔ نیز بیہقی نے حضرت ابوبکرؓ، عثمانؓ اور عبداللہؓ بن عمر کی احادیث لاکر اس کو کمک پہنچائی اور اس میں زور پیدا کیا ہے۔

وہ مسئلہ جو اس اثر سے متعارض ہے جیسا کہ بیان کیا گیا وہ عموم ہے جس سے امام زید نے استنباط کیا ہے۔ شاید امام زید اپنے اس استنباط جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، اس اثر کے درمیان اب تطبیق دینے لگے ہوں۔

ان مویشیوں کی زکوٰۃ کے مسئلہ میں جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور مال نقد اور مال

تجارت کے بارہ میں تین اقوال ہیں۔

پہلی رائے

المجموع میں امام زید کا یہ قول ہے کہ اس زائد مال سے جس سے دورانِ سال میں فائدہ اٹھایا جائے۔ اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے۔ علاوہ ازیں حولانِ حول کی صورت میں کچھ مال سے نئی زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ مال تجارت اور نقدی سے متعلق امام شافعی کی یہی رائے ہے۔

دوسری رائے

یہ وہ رائے ہے جو امامیہ نے امام ابو عبداللہ جعفر صادق اور ان کے والد امام محمد باقر سے نقل کی ہے کہ زکوٰۃ اصل اور مستفاد مال سے لی جائے گی۔ نصاب زکوٰۃ ثابت ہونے پر یہ بات بھی سامنے آئے گی کہ ادائیگی زکوٰۃ کا وقت ابتداء سال ہے یا انتہاءِ سال۔ اصل بات یہ ہے کہ تمام مال سے اختتام سال پر زکوٰۃ لی جائے گی۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان اسی چیز کا متقاضی ہے۔

فی الرقۃ ربع العشر

چاندی میں دسویں حصہ کا چوتھا ہے۔

یہ فرمان اس مال کو شامل ہے جو آخرِ سال میں زیر تربیت ہوگا، اور یہ کہ حولانِ حول کی اصل بنیاد صاحب نصاب کے بارہ میں یہ ثابت ہو جانا ہے کہ اس میں ایسی صورت پائی گئی جو زکوٰۃ کو واجب ٹھہرا دیتی ہے اور وہ ہے سال کے ابتداء و انتہاء میں نصاب زکوٰۃ کا وجوب۔ اور یہ اس لیے ہے کہ جب اس مقدارِ مال میں کمی واقع ہو جائے گی۔ جس کا وہ ابتداء میں مالک تھا تو اسی نسبت سے زکوٰۃ میں بھی کمی واقع

ہو جائے گی۔ چنانچہ ضروری ہے کہ جب مقدارِ مال میں اضافہ ہو جائے تو زکوٰۃ میں بھی اضافہ ہو جائے۔

یہ رائے عبداللہؓ بن مسعودؓ اور عبداللہؓ بن عباسؓ سے مروی ہے اور یہی مالک رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔

تیسری رائے

تیسری رائے امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاءِ عظام کی ہے اور وہ یہ کہ اگر اثناءِ سال میں مال نصاب سے کم نہ ہو تو اضافہ شدہ مال سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور یہ سوال زیرِ بحث نہیں آئے گا کہ اس اضافہ پر سال گزرا ہے یا نہیں؟

اور اگر اثناءِ سال میں مال نصاب زکوٰۃ سے کم ہو جائے گا تو سال اس وقت سے شروع کیا جائے گا۔ جب نصاب کامل تھا۔ اس لیے کہ شرطِ زکوٰۃ حولانِ حول اس صورت میں ہے جبکہ تونگری پورا سال برقرار رہے نہ کہ سال کے کچھ حصہ میں[1]۔

المجموع میں ہے:۔

سألت زید بن علی علیہما السلام عن مال الیتیم أفیہ زکوٰۃ؟ فقال۔ لا۔ فقلت ان بنی ابی رافع یروون عن امیر المؤمنین علی علیہ السلام، انہ زکی مالھم۔ فقال نحن اھل البیت ننکر ھذا۔

میں نے زید بن علی علیہم السلام سے سوال کیا۔ کیا مالِ یتیم پر زکوٰۃ دی

---

[1] تلخیص و توضیح و توجیہ لادلہ من الروض النضیر ج ۲ ص ۴۱۱ مع زیادۃ لتتمیم المراد

جلائے گی؟ انھوں نے کہا نہیں۔ میں نے عرض کیا۔ بنی ابی رافع۔
امیرالمومنین علی علیہ السلام سے یہ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے یتامٰی
کے مال پہ زکوٰۃ ادا کی۔ فرمایا ہم اہل بیت اس واقعہ کی صحت سے
انکار کرتے ہیں۔

بلاشبہ یہ فقہ زید ہے لیکن یہ اس کی حیثیت کو اس بنا پہ ممتاز کر دیتی
ہے کہ یہ چیز حضرت علیؓ کی بعض مرویات سے معارض ہے وہ اس طرح کہ بنی ابی
رافع نے حضرت علیؓ سے ذکر کیا کہ انھوں نے مالِ یتیم پہ زکوٰۃ ادا کی۔ لیکن امام
زید نے اس واقعہ کی صحت سے انکار کیا اور انکار بھی اس انداز سے کیا کہ گویا یہ
تمام اہل بیت کا انکار ہے۔ مگر اس جز کو جس کا اہل بیت نے انکار کیا بعض
کتب سنت نے مستند طور پر حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی
شیبہ نے ابی لیلیٰ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بنی ابی
رافع کے اموال پر زکوٰۃ ادا کی اور وہ یتیم تھے اور حضرت علیؓ کی حفاظت و نگرانی
میں تھے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا:-

ترون انی کنت ولی مالا لا ازکیہ!

کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ میں ایسے مال کی حفاظت کروں جس پر زکوٰۃ
ادا نہ کروں؟

بیہقی میں ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رافع کو ایک قطعہ زمین عطا فرمایا
جب ابو رافعؓ وفات پا گئے تو امیرالمومنین عمرؓ بن خطاب نے اسے تیس ہزار

ہزار میں فروخت کر دیا۔ اور یہ رقم حضرت علیؓ کی تحویل میں دے دی
اور حضرت علی اس کی زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ جب ابو رافع کی اولاد
نے اس پر قبضہ کیا اور اسے گنا، تو رقم کم نکلی۔
وہ حضرت علی کے پاس آئے اور انھیں اس کی اطلاع دی۔
حضرت علی نے فرمایا۔ کیا تم نے اس کی زکوٰۃ کا بھی حساب کیا؟
انھوں نے کہا نہیں!
اس کے بعد انھوں نے زکوٰۃ کا حساب کیا تو رقم پوری پائی۔
حضرت علی نے فرمایا۔ کیا تم یہ خیال کرتے ہو کہ میرے پاس کوئی
مال ہو، اور میں اس پر زکوٰۃ ادا نہ کروں؟

حضرت علیؓ سے اس ضمن میں متعدد روایات مروی ہیں۔ شاید امام زید اور ان کے معاصر اہل بیت کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ انھیں اس معاملہ کی اطلاع نہ تھی۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت علیؓ کی جس روایت سے امام زید اختلاف کرتے ہیں وہ ان روایات میں سے ہے جو علمائے سنت کے نزدیک ثابت شدہ ہیں۔ لہذا وہ اس مسئلہ میں مستند ہوگی، خواہ وہ اہل بیت کی روایت پر اکتفا نہ کرنے والے علما محدیث کی نظر میں قوی ہو یا نہ ہو! یہ اور وہ مسئلہ جو امام زید نے اپنے استنباط میں پیش کیا ہے۔ فرضیت زکوٰۃ کی اصل و بنیاد سے جا ملتا ہے۔ وصفِ زکوٰۃ اس کے عبادت ہونے کی حیثیت سے نیت کی محتاج

ہے۔ چنانچہ امام زید کا کہنا ہے کہ مال یتیم یعنی بچے کے مال پر، نیز دیوانے اور مدہوش کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں، خواہ وہ مال منقولہ کی زکوٰۃ ہو یا غلے اور پھل کی۔ اس لیے یہ لوگ غیر مکلف ہیں۔ اور تکلیف عقل و بلوغ کی متقاضی ہے۔

نیز اس بنا پر کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت نیت کی محتاج ہے۔ اور یہ لوگ ایسی ضروری عبادات بجا نہیں لا سکتے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ کسی چیز کے درمیان کوئی امتیاز ہی نہیں کر سکتے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس رائے کی اصل یہ مان لینا ہے کہ زکوٰۃ عبادت ہے۔ اور یہ شخصی تکلیف ہے جو مکلّف سے تعلق رکھتی ہے، اس کے مال سے نہیں ؎

امام ابو حنیفہؒ اور اُن کے رفقاء کا بھی یہی کہنا ہے۔ لیکن انھوں نے کھیتی باڑی اور پھلوں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، اور بچے، پاگل اور مدہوش کے مال سے زکوٰۃ کی ادائگی کو واجب ٹھہرایا ہے۔ یہ اس لیے کہ اس کا تعلق زمین کی مشقت اور تکلیف سے ہے۔

روایت کیا گیا ہے کہ امام زید کی یہی رائے ہے اور یہ بات بحر الزخار میں مذکور ہے۔ یہ چیز المجموع کی روایت کے کلیتہً خلاف نہیں۔ بلکہ یہ اس کی تخصیص کرتی ہے۔ یہی رائے امام جعفر صادق اور اکثر آل بیت کی ہے۔

یہاں تک ایک تیسری رائے بھی سامنے آتی ہے۔ اور وہ یہ کہ زکوٰۃ بچے، پاگل اور بے عقل کے تمام اقسام مال سے واجب ہے۔

ائمہ زیدیہ میں سے یہ امام ہادی کی رائے ہے۔ نیز امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی بھی یہی رائے ہے۔ اور یہ رائے تین امور پر مبنی ہے۔

ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے یتیم کے مال سے تجارت کا حکم دیا تاکہ اس کو زکوٰۃ ہی نہ کھا ڈالے۔ آنحضرتؐ کا ارشاد گرامی ہے:۔

الا من ولی یتیما لہ مال فلیتجر لہ فیہ ولا یترکہ تاکلہ الزکوٰۃ۔

خبردار، جو شخص مالدار یتیم کا محافظ ہو، وہ اس مال سے تجارت کرے، اسے یونہی نہ رہنے دے کہ زکوٰۃ کھا جائے۔

آنحضرتؐ سے عمر بن خطاب رضی اللہ کی روایت میں بھی ہے:۔

ابتغوا باموال الیتامیٰ لا تاکلھا الصدقۃ

یتیموں کے مال سے منافع تلاش کرو، ایسا نہ ہو کہ اسے زکوٰۃ ہی کھا جائے۔

اس بات کا اندیشہ کہ زکوٰۃ ہی ختم نہ کر ڈالے، اس کی دلیل ہے کہ اس میں زکوٰۃ فرض ٹھہرادی گئی ہے۔

۲۔ دوسری وہ بات جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ بنی رافع کے مال پر زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اس روایت کی متعدد اسناد ہیں۔ اور یہ تعدد اسے ترجیح دیتا ہے۔

۳۔ تیسری بات یہ کہ زکوٰۃ تو مال کی تطہیر کے لیے ہے۔ یہ شخصی تکلیف نہیں ہے جو زکوٰۃ کی پوری اہلیت نہیں رکھتے یا کم رکھتے ہیں ان کے مال میں بھی وہ حقوق ہیں جو اموال سے متعلق ہیں۔ اور زکوٰۃ کا تعلق اموال سے ہے اس لیے اس میں ادائیگی واجب ہے۔ یہ اموال کو پاکیزہ بناتی ہے۔ اور اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ چھوٹے بچے مخبوط الحواس جنایات کے مرتکب ہوں تو ان کے مال میں سے دیت دی جائے گی، اگر وہ مال کو ضائع کردیں تو ان کے اموال میں تاوان ضروری ہوگا۔ کیونکہ حقوق مال ان سے معاف

نہیں ہو سکتے۔ اور زکوٰۃ خالص مالی تکلیفات میں سے ہے۔ اور یہ تمام اموال میں حقوق کو واجب کر دیتی ہے، اس میں کامل اہلیت کے مالک عقلمند اور مفقود اہلیت اور کم اہلیت والے کے مال میں کوئی فرق نہیں ہے[1]

ان تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ جو روایت حضرت علیؓ سے مروی ہے وہ ان روایات سے ہم آہنگ ہے جو ان سے جمہور مسلمانوں کے نزدیک سنت کی مشہور و معروف اور مسلمہ کتابوں میں مروی ہے یا کتب سنت کے بعض مرویات سے ہم نوا ہے۔

یہ بات ان موقوف اخبار کو جو المجموع میں حضرت علیؓ سے مروی ہیں، صادق ثابت کرتی ہے اور اس سے یہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ جس فقہ کی امام زید توثیق کرتے ہیں وہ ان کے اجتہاد پر مبنی ہوں یا ان روایات پر جو حضرت علیؓ سے مروی ہیں۔ ائمہ اربعہ کی آراء سے میل کھاتی ہوں۔ اس بنا پر باوجود جزوی اختلاف کے ان کی آرار کا جمہور کی آراء سے قرب و تعلق ظاہر ہو گیا۔

اب ہم آیندہ سطور میں کتاب کبیر کے اقتباسات پیش کریں گے۔

---

[1] تلخیص و توضیح من روض النضیر ص ۱۷، ۴

بیع

بحث کے اس حصہ میں ہم بعض مسائل بیوع ذکر کریں گے اور اس سے وہ بات بیان کریں گے جو اصول بیع میں سے ایک خاص اصل کی تشریح کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر اصول مسائل سے ہم آہنگ ہوں گے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ دونوں کا مزاج ومنہاج بھی ہم آہنگ ہے۔

سُود

اسی سلسلہ کی ایک کڑی المجموع میں مذکور ہے:۔

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیھم السلام، قال اھدی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمر فلم یرد منہ شیئاً۔ فقال لبلال دعنک ھذا التمر حتی اسئلک عنہ، قال فانطلق بلال فاعطی التمر مثلین واخذ مثلا، فلما کان من الغد، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ھذا الذی الغد۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ائتنا خبیئتنا التی استخباک فلما جاء بلال بالتمر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ماھذا الذی استخبأک، فاخبرہ بالذی صنع، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم۔ ھذا الربا الذی لا یصلح اکلہ انطلق فاردده علی صاحبة وموه الابیع ھکذا وکلا یبتاع۔ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ الذھب بالذھب مثلاً بمثل والفضة بالفضة مثلا بمثل، والذرة بالذرة مثلا بمثل، والبر بالبر مثلا بمثل والشعیر بالشعیر مثلا بمثل یداً بید، فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کھجوروں کا تحفہ پیش کیا گیا۔ آپ نے اس سے کچھ واپس نہیں کیا۔ اور بلالؓ سے کہا۔ یہ کھجوریں جب تک میں تم سے نہ مانگوں اپنے پاس رکھو۔

حضرت علی کہتے ہیں، بلالؓ گئے اور دو حصے کھجوروں کے دے کر ایک حصہ لے آئے۔ دوسرے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہماری وہ امانت لاؤ جو ہم نے تم کو دی تھی۔ لیکن جب بلالؓ کھجوریں لے کر آئے تو آنحضرتؐ نے فرمایا۔ یہ تو ہم نے تم کو نہیں دی تھیں۔

اس پر انھوں نے جو کچھ کیا تھا، آپ کو بتا دیا۔ حضورؐ نے فرمایا، یہ تو سود ہے یہ تو کھانا درست نہیں۔ جاؤ، یہ کھجوریں اس کے مالک کو واپس کردو، اور اسے کہو کہ اس طرح خرید و فروخت نہ کیا کرے۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سونا سونے کے بدلے میں۔ چاندی چاندی کے بدلے میں، غلّہ غلّہ کے بدلے میں، گیہوں گیہوں کے بدلے میں۔ جَو جَو کے بدلہ میں برابر اور دست بدست ہونا چاہیئے۔ جو

شخص زیادہ لے یا زیادہ مانگے، اس نے سودی معاملہ کیا۔!"

یہ حدیث المجموع کی عبارت کی نص ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ سے صحیحین میں بھی روایت ہے جو اس کے معنی و مفہوم کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ بلالؓ نے کہا:۔

کان عندنا تمر ردی فبعت منہ صاعین بصاع لنطعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند ذلک، اوہ اوہ عین الربا، لاتفعل، ان اردت ان تشتر فتبیع التمر، ببیع آخر، ثم اشترہ۔

ہمارے پاس خراب کھجوریں تھیں۔ مَیں نے ان سے دو صاع ایک اچھے صاع کے بدلے فروخت کر دیئے۔ تاکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھلاؤں۔ آپ کو یہ بات معلوم ہوئی تو فرمایا، نہیں نہیں، یہ تو عین سُود ہے، ایسا مت کیا کرو۔ اگر تم فروخت کرنا چاہو تو پہلے کھجوریں دوسرے طریقۂ بیع سے فروخت کرو، پھر اچھی خریدو۔

اس حدیث کی نص جو بیع ربویات (جن چیزوں کا کمی بیشی سے تبادلہ کرنا سُود کی تعریف میں آتا ہے) پر مشتمل ہے، وہ حدیث وسنت کی صحیح کتابوں کے مطابق ہے، اگر الفاظ حدیث اور اشیاء میں اختلاف بھی ہے، مثلاً بعض نصوص میں "ذرۃ" کے بجائے "ملح" (نمک) اور بعض میں ان دونوں کے بجائے زبیب (منقیٰ) کا لفظ ہے، تو یہ

اقسام اشیاء کا اختلاف تعارض پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ مجموعی طور پر تمام نصوص غیر متعارض ہیں۔ یہ تو باہم ملے ہوئے اور قریب المعنیٰ الفاظ ہیں۔ یہ بات کو چھ ہی چیزوں میں محدود نہیں کرتی، بلکہ چھ سے زاید پر دلالت کناں ہے۔ کیونکہ ان اشیا میں زبیب (منقیٰ) ذرۃ اور ملح (نمک) داخل ہیں۔ اور ہر لفظ نص پر مبنی ہے، اس لیے کہ کسی روایت میں بھی کوئی ایسا لفظ وارد نہیں جو قصر اور تخصیص پر دال ہو۔ ہر حدیث کی عبارت نہ صرف اسی چیز تک محدود ہے، نہ کسی کا کسی سے تعارض پیدا ہوتا ہے، بلکہ سبھی ان چیزوں میں سود کی حرمت پر متفق ہیں۔

پھر روایات کا یہ اجتماع واتفاق علت حرمت کی بھی نشان دہی کرتا ہے۔

بعض روایات میں ذرہ کا لفظ ہے، بعض میں ملح (نمک) کا اور بعض میں زبیب (منقیٰ) کا ہے۔ اور یہ سب چیزیں کھانے کی ہیں۔ ان مختلف چیزوں کا روایات میں اجتماع تحریم کے معنیٰ لیے ہوئے ہے، اور یہ خوراک اور اضافہ کی چیزیں ہیں۔

ہمارے لیے ضروری ہے کہ ان مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں جو فقہ اسلامی کے نقطہ نظر سے خرید و فروخت کے معاملہ میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنی روح اور حقیقت کے اعتبار سے اسلام کے اقتصاد و تعاون کے اصولوں میں سے بہترین اصول ہیں۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اس روایت سے مختلف روایات ہم نوا، وہم آہنگ ہیں جو خرید و فروخت کے معاملہ میں سود و ربا کی وضاحت کناں ہیں، وہ قرض میں بھی سود کی وضاحت کرتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سود دو قسم کا ہے۔

۱۔ ایک قرض کا سود (ربا الدیون)

۲۔ دوسرا خرید و فروخت کا سود (ربا البیوع)

قرض کا سود (ربا الدیون) یہ ہے کہ جیسے جیسے قرض کی ادائیگی میں تاخیر ہوتی جائے وہ بڑھتا جائے، زمانۂ جاہلیت کا سود یہی تھا۔ قرآن کریم نے یہ فرما کر حرام ٹھہرا دیا ہے۔

"اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ؕ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ؕ فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰی فَلَهٗ مَا سَلَفَ ؕ وَاَمْرُهٗٓ اِلَی اللّٰهِ ؕ وَمَنْ عَادَ فَاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ ج هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ ۝ یَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَیُرْبِی الصَّدَقٰتِ ؕ وَاللّٰهُ لَا یُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ اَثِیْمٍ ۝ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوةَ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ۝ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ج وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِکُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ ۝ (سورۂ بقر رکوع ۶)

"جو لوگ حاجت مندوں کی مدد کرنے کی جگہ الٹا ان سے سود لیتے ہیں اور اس سے اپنا پیٹ پالتے ہیں وہ یاد رکھیں ان کے ظلم و ستم کا نتیجہ ان کے آگے آنے والا ہے) وہ کھڑے نہیں ہو سکیں گے مگر اس آدمی کا سا کھڑا ہونا جسے شیطان کی چھوت نے باولا کر دیا ہو (یعنی مرگی کا روگی ہو) یہ اس لیے ہوگا کہ انھوں

نے (سُود کے ناجائز ہونے سے انکار کیا) اور کہا خرید و فروخت کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے قرض دے کر سود لینا، حالاں کہ خرید و فروخت کو تو خدا نے حلال ٹھہرایا ہے اور سود کو حرام (دونوں باتیں ایک طرح کی ہو سکتی ہیں؟) سو اب جس کسی کو اس کے پروردگار کی یہ نصیحت پہنچ گئی اور آئندہ سُود لینے سے رُک گیا تو جو کچھ پہلے لے چکا، وہ اس کا ہو چکا ہے۔ اس کا معاملہ خدا کے حوالے ہے لیکن جو کوئی باز نہ آیا تو وہ دوزخی گروہ میں سے ہے، ہمیشہ عذاب میں رہنے والا، اللہ سُود کو مٹاتا اور خیرات کو بڑھاتا ہے اور (یاد رکھو) تمام ایسے لوگ جو نعمتِ الٰہی کے ناسپاس اور نافرمان ہیں، اللہ کو پسند نہیں۔

جو لوگ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کے کام بھی اچھے ہیں۔ نیز نماز قائم کرتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، تو بلا شبہ ان کے پروردگار کے حضور ان کا اجر ہے، نہ تو ان کے لیے کسی طرح کا ڈر ہو سکتا ہے، نہ کسی طرح کی غمگینی۔ مسلمانو! اگر فی الحقیقت تم خدا پر ایمان رکھتے ہو، تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ باقی رہ گیا ہے، اسے چھوڑ دو۔ اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لیے تیار ہو جاؤ (کیونکہ مخالفت کے صاف صاف حکم کے بعد اس کی خلاف ورزی کرنا، اللہ اور اس کے رسولؐ کے برخلاف جنگ آزما ہو جانا ہے) اور اگر (اس باغیانہ روش سے) توبہ کرتے ہو، تو پھر تمہارے لیے یہ حکم ہے کہ اپنی اصلی رقم لے لو اور سُود چھوڑ دو۔ نہ تو تم کسی پر ظلم کرو، نہ تمہارے ساتھ ظلم کیا جائے۔"

یہی وہ سود ہے جس کی حرمت کا اعلان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یومِ عرفہ کو حجۃ الوداع کے موقعہ پر اپنے خطبہ میں ان الفاظ میں کیا تھا۔

و رباء الجاهلية موضوع و اول ربا اضعه ربا العباس ابن عبد فانه موضوع كله۔

"جاہلیت کا سود معاف کیا جاتا ہے، پہلا سود جسے میں معاف کرتا ہوں، عباسؓ بن عبد المطلب کا سود ہے، یہ سب کا سب معاف کیا جاتا ہے"۔

سود کی اس قسم کو علماء نے متفقہ طور پر حرام قرار دیا ہے، اور اس کا نام "ربا النسیہ" (قرض کا سود) ہے۔

خرید و فروخت اور تجارت کا سود جس کی ہم آگے چل کر وضاحت کریں گے، سو اس کی حرمت میں عبداللہ بن عباس نے اختلاف ظاہر کیا ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ انھوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ لیکن ان کے شاگردوں اور راویوں نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ تادمِ مرگ اس بات کے قائل رہے کہ سودِ جاہلیت کے سوا اور کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کی:

انما الربٰو فی النسیئة

"سود صرف قرض میں ہے"۔

قرآن و حدیث نے اس سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ اس لیے کہ اس میں قرض خواہ ایسے طریقہ سے کماتا ہے جس میں خسارہ کا کوئی خطرہ باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ یہ بات شریعت

کے ثابت شدہ حقائق میں سے ہے کہ خسارہ کے بدلہ میں خسارہ ہے۔

نیز اس میں اصل رقم (رأس المال) کسی خطرہ و تکلیف سے دوچار ہوئے بغیر ذریعہ کمائی بنتی ہے اور یہ کمائی (سود) رأس المال کو طاقت بہم پہنچانے میں بہت بڑا رکن ہے۔

یہ سود اس لیے بھی حرام ہے کہ یہ قرض کی رقم میں بہت زیادہ اضافہ کر دیتا ہے۔

اس کی حرمت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ اقتصادی معاملات میں مصیبتیں کھڑی کر دیتا ہے، جیسا کہ ۱۹۳۱ء سے لے کر ۱۹۳۹ء کے درمیانی عرصہ میں ہوا۔

اس کو ربا رجاہلیت (زمانۂ جاہلیت کا سود) اس لیے کہا گیا ہے کہ دورِ جاہلیت میں قریش مکہ آمدنی کا کوئی ذریعہ پیدا کر لیتے تھے، وہ تاجر تھے، ان میں سے ایسے لوگ بھی تھے جو مضاربت (بٹائی) پر مال دے دیتے تھے، وہ نفع میں بھی شریک ہوتے تھے اور خسارہ کا بوجھ بھی برداشت کرتے تھے، خود قرآن نے مضاربت کی اس شکل کو جائز رکھا ہے، کچھ وہ لوگ تھے جو اس شرط پر دوسرے کو مال دیتے تھے کہ اس میں سے اس کا ایک خاص اور معین حصہ ہوگا۔ مدت کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ یہ حصہ بڑھتا جائے گا۔ انھیں لوگوں میں عباس بن عبدالمطلب کا شمار ہوتا تھا۔

زمانۂ جاہلیت میں قریش کا سلسلۂ تجارت بڑا معروف اور مضبوط تھا۔ ان کی یہ کیفیت ہے کہ وہ ایک طرف جزائرِ روم سے مالِ تجارت لیتے اور اسے علاقۂ یمن میں لے جاتے۔ دوسری جانب وہ جزائر فارس سے مال خریدتے اور ملک شام میں لے جاتے۔ خود قرآن کریم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرمایا:-

لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ اٖلٰفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّیْفِ فَلْیَعْبُدُوْا رَبَّ هٰذَا الْبَیْتِ الَّذِیْٓ اَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوْعٍ وَّاٰمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ

"قریش کو سردی گرمی کے سفر سے الفت رکھنے پر تعجب ہے۔ پس (اب) ان کو چاہیئے کہ زندگی کے اصل مقصد کی طرف توجہ کریں کہ اس خانہ کعبہ کے پروردگار کی عبادت کیا کریں جو ان کو بھوک میں کھانا دیتا ہے۔ اور جس نے خوف سے ان کو امن میں رکھا ہے۔ (پارہ ۳۰)

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ زمانہ جاہلیت کا سود کاروباری ضروریات کے قرض۔ (دیون استہلاکیہ) سے تھا۔ (دیون استہلاکیہ) (فوری ضرورت کا قرض) نہ تھا۔ جو شخص عربوں کے ان قرضوں کو جن میں قرآن نے سود کو حرام ٹھہرایا ہے۔ (دیوان استہلاکیہ) (فوری قرض) میں محدود قرار دیتا ہے، اس کے بارہ میں یہ جان لینا چاہیئے کہ نہ وہ قریش کے جاہلیت کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے اور نہ ان لوگوں سے متعلق کچھ معلومات رکھتا ہے جو سودی کاروبار کرتے تھے۔

شرفاء اور اصحاب سخاوت قریش کسی غریب و محتاج شخص کو سود پر قرض دینا پسند نہ کرتے تھے۔ بسا اوقات مغیرہ ایسے معززین قریش جو تجارت کے لیے قرض لیا کرتے تھے وہ اس سلسلہ میں آل ثقیف کے بعض لوگوں کی طرف رجوع کرتے تھے لیکن اسلام نے جب سود کی حرمت کا فیصلہ کر دیا تو ان لوگوں پر ان کا سود باقی تھا۔

مزید برآں ان کے سود کو (دیون استہلاکیہ) (فوری قرض) پر محدود کر دینا نص شریعت میں اپنی رائے کو دخل انداز کرنا اور ایک بات کی بلا کسی تخصص کے تخصیص

کرلینا ہے ۔

خرید وفروخت کا سود گذشتہ حدیث میں بیان ہو چکا ہے جس کی صورت دوسری ہے ۔ فقہاء نے اس سلسلہ میں دو امور پر اظہارِ اتفاق کیا ہے ۔

۱ ۔ تحریم سود سے متعلق جو نص وارد ہوئی ہے اس کا تعلق خرید وفروخت کے وقت اشیاء کے زیادہ لینے دینے سے ہے ۔ سونے کی بیع سونے کے ساتھ وزن میں برابر ہونی چاہیئے اور مجلس ہی میں قبضہ ہو جانا چاہیئے ۔ چاندی اور گیہوں کی بیع اپنی اپنی اجناس کے ساتھ برابر برابر ہونی چاہیئے اور قبضہ بھی فوری طور پر اسی مجلس میں ہو جانا چاہیئے یہی معاملہ باقی اصناف کا ہے ، جن کے بارہ میں نص وارد ہو چکی ہے اس زیادۃ کا نام ربا الفضل ہے ۔ اس میں جنس مماثل کا بہتر ہونا قابلِ اعتناء نہیں سمجھا جائے گا ۔

اسی طرح جمہور فقہا کے نزدیک معدنیات کا ڈھل جانا بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتا ۔ البتہ امام ابن قیم اس کے خلاف ہیں ۔

۲ ۔ جب ان اشیاء کی اقسام کے درمیان جو اس قید کے ساتھ مقید اور اس شرط کے ساتھ مشروط ہیں جنس مختلف ہوگی تو زیادہ لینا دینا صحیح ہوگا ، لیکن تاخیر حرام ہوگی اور اسے سود گردانا جائے گا ۔ اور اس کا نام " ربا النساء " ہے (یعنی وہ سود جس کا تعلق تاخیر مدت سے ہے) اور بعض فقہاء کے نزدیک ربا النسیئۃ ہے ۔ اس کا تعلق ادھار قرض سے نہیں ہوگا ۔ ہمارے نزدیک اس کا پہلا نام " ربا النساء " ہی مناسب ہے ، اس سے التباس و اشتباہ نہیں پیدا ہوتا ۔

فقہاء کا نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ جو چیزیں حدیث میں مذکور ہیں ۔ کیا خرید و فروخت کا سود (ربا البیوع) انھیں تک محدود رہے یا اس کی حدود ان سے آگے

بھی بڑھتی ہیں ؟

ظاہریہ کا خیال یہ ہے کہ جن اصناف جنس کا ذکر احادیث میں آتا ہے۔ انہی میں کمی بیشی سے تبادلہ ہوگا تو سود قرار پائے گا اور معاملہ وہیں تک محدود رہے گا۔ اس لیے کہ اصحاب ظواہر قیاس ورائے کو نہیں مانتے وہ موارد نصوص پر اکتفاء کرتے ہیں۔

لیکن جمہور فقہاء کا مؤقف یہ ہے کہ جن اشیاء کا تبادلہ ان اشیاء کے مطابق ہوگا جن کی حدیث میں نہی وارد ہے، حرام ٹھہریں گی، یا جو ان کے نفی و مفہوم میں شامل ہیں۔ یہاں نص معلّل ہے اور علّت نص سے اور ان مقاصد سے جو تحریم کو ظاہر کرتے ہیں، تلاش کی جاتی ہے۔

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ جس علّت پر قیاس جاری ہوتا ہے وہ مقدار اور جنس کا اتحاد ہے اور یہی علّتِ کاملہ ہے۔ اگر دونوں بدل جنس اور مقدار میں متحد ہوں گے (اس اتحاد کا تعلق ماپ سے ہو یا وزن سے) تو علّت پوری ہوگی۔ اور اسی بناء پر ایک جنس کا دوسری جنس سے اضافہ بھی حرام ہوگا، اور ادھار بھی۔ پھر اس میں اضافہ کو سود سمجھا جائے گا اور تاخیر بھی سود قرار پائے گی۔

اور اگر دونوں اجزاء علّت میں سے ایک پائی جائے یعنی وہ تبادلہ کی چیز میں ناپ والی ہوں یا وزن والی ہوں اور دونوں کی جنس بھی مختلف ہو۔ مثلاً سونا چاندی کے بدلے میں یا گیہوں جَو کے بدلے میں، یا گیہوں جیسے کے بدلے میں تو اس میں تاخیر حرام ہوگی اور اضافہ جائز ہوگا۔

ظاہر ہے یہ رائے مذہب امام زید کے عین مطابق ہے، بلکہ الروض النضیر کے

قول کے مطابق، یہ ائمہ اہل بیت کی رائے ہے۔ روض النضیر کے الفاظ یہ ہیں:۔

"اہل بیت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چاندی سونے میں علت ان کا موزوں ہونا ہے۔ لہٰذا یہ علت ان تمام معدنیات کو شامل ہوں گی جو مختلف شکلوں میں ڈھل سکتی ہیں، ان میں تفاضل ہوگا اور تاخیر مدت اس وقت حرام ہوگی جب دونوں متحد الجنس ہوں گی۔ چاندی سونے کے علاوہ علت ان کا مکیل ہونا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول سے ان کا مذہب یہی معلوم ہوتا ہے۔"

کہتے ہیں وہ جز اس علت کی بناء پر پہنچائی جائے گی، جیسا کہ عبادہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں نص موجود ہے کہ البر بالبر کیلا بکیل، والشعیر بالشعیر کیلا بکیل[1] یعنی گیہوں کے بدلے میں گیہوں، اور جو کے بدلے میں جو برابر برابر، اس رائے نے علت حرمت نص سے لی ہے اور اجناس کا برابر ہونا بتا رہا ہے کہ علت حرمت کیا ہونی چاہیئے۔

یعنی یہ علت اپنے اطلاق کے اعتبار سے جامع نہیں ہے۔

کیونکہ متحد الوزن چیزوں میں آخر تاخیر کیوں ممنوع ہو جیسا کہ لوہا سیسے کے بدلے میں اور یہ کیوں ضروری ہو کہ سونے کے ساتھ تانبے کی بیع میں اسی وقت قبضہ کر لیا جائے۔ ہمارے لیے ممکن یہی ہے کہ ہم صحیح صحیح علت کو دریافت کر سکیں جو حکم کے ساتھ ہم آہنگ ہو، اسی لیے متاخرین فقہاء حنفیہ نے یہ طے کیا کہ اگر دو جنسوں میں

---

[1] روض النضیر ج ۳ ص ۲۲۴

تفاوت بہت زیادہ ہو اور عرف ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو پوری طرح واضح کرتا ہو تو ان میں "ربا النسیئۃ" جاری نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ سونے کے ساتھ لوہے کی بیع میں نہیں ہے۔ اور اسی مجلس میں قبضہ کرنا بھی شرط نہیں ہے۔

شوافع اور بعض حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ اثمان میں علّت تحریم ثمنیت اور غیر اثمان میں طعمیت ہے۔ ان کے اس خیال کی بناء روایات کا وہ اختلاف ہے جو ممانعت کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔ یعنی روایات میں ذرہ کا ذکر بھی ہے منقیٰ کا بھی ہے اور نمک کا بھی!

یہ مختلف روایات اس امر پر متفق ہونے کے باوجود کہ سودی مال کا اطلاق سونے اور چاندی اور کھانے کی کچھ قسموں پر ہوتا ہے اس بات کی دلیل ہیں کہ علّت تحریم ان کا طعمیت اور نقد میں ثمنیت ہونا ہے۔

یہ علّت تحریم کے لیے ایک مناسب و مؤثر وصف ہے۔ کیوں کہ اثمان سامانِ تجارت کی طرح بیع و شراء کے قابل نہیں ہیں۔ لہٰذا ان میں حرمت بیع کا سوال اس وقت پیدا ہوگا جب کہ وہ اتحادِ جنس کی صورت میں برابر برابر ہوں گی اور فوری قبضہ ہوگا۔ اس صورت میں اجناس کے اتحاد و اختلاف کی پرواہ نہ کی جائے گی۔ کیوں کہ اثمان قیمتوں اور مال کے پیمانے ہیں۔ لہٰذا یہ درست نہیں کہ انھیں سامانِ تجارت کی طرح بیچا اور خریدا جائے۔

مقصد درحقیقت یہ ہے کہ پیمانہ قائم رہے اور اس میں کوئی رد و بدل نہ ہو۔ اور اگر مطعومات کے تبادلے میں مالکوں کی حوصلہ افزائی کی جائے گی تو اس سے ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو تقویت پہنچے گی اور جب گیہوں کے بدلے میں گیہوں

تول کر بیچے جائیں اور ان میں کیفیت کے اعتبار سے تفاوت ہو یعنی ایک گیہوں دوسرے گیہوں سے اچھا ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ جس کے پاس نقد رقم ہے وہ اس سے محروم رہے۔

اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس کے پاس گھٹیا کھجوریں تھیں اور وہ بہتر کا خواہاں تھا، وصیت کی کہ وہ اپنی گھٹیا کھجوریں فروخت کر دے اور پھر اس کی قیمت سے جو چاہے خرید لے، تاکہ انھیں اس شخص کے لیے کھانا ممکن ہو جائے جو گھٹیا اور بڑھیا دونوں سے تہی دست ہے۔

آں حضرتؐ کا یہ ارشاد کسی حیلہ جوئی پر مبنی نہ تھا بلکہ اس کی تہ میں عوام کی رعایت اور مصلحت پنہاں تھی۔ اور یہی وہ چیز ہے جو وجہ تحریم اور اس کی حکمت کی طرف اشارہ کناں ہے۔

اکابر علمار مالکیہ کا کہنا یہ ہے کہ سونے اور چاندی میں علت تحریم ثمنیت ہے لیکن سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری چیزوں میں علت تحریم طعمیت ہے کیونکہ اس میں ذخیرہ اندوزی کا امکان پایا جاتا ہے۔

امام شافعی کا رجحان بھی یہی ہے مگر وہ مطعومات جو قابل ذخیرہ نہیں ہیں ان میں سود کا اطلاق نہ ہوگا۔ کیونکہ جن مطعومات کا احادیث میں ذکر آیا ہے، ان کی ذخیرہ اندوزی ہو سکتی ہے اور جس چیز کی ذخیرہ اندوزی ہو سکے، اس میں یہ امکان بہرحال موجود ہے کہ اس کی فروخت بھاؤ کے مہنگا ہونے تک روک لی جائے۔ اس لیے کہ یہ سستے بھاؤ کے زمانہ میں بھی باقی رہ سکتی ہے۔

اور قحط کے دور میں بھی!

علّتِ حرمت کی یہ آخری دلیل ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ اور قابلِ ترجیح ہے ⁘

کاروبار میں خیانت

بیع کے بارہ میں المجموع میں مذکور ہے :۔

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیہم السلام فی قول اللہ عز وجل "لا تخونوا اللہ والرسول وتخونوا اماناتکم" قال من الخیانۃ الکذب فی البیع والشراء

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے متعلق حضرت علی فرماتے ہیں کہ اس خیانت کا مطلب کاروبار میں جھوٹ بولنا ہے [1]

یہ روایت جو حضرت علیؓ سے مروی ہے عام مقاصد اسلامیہ سے بالکل متفق ہے اور یہ اس لیے کہ کذب کی حرمت میں متواتر احادیث وارد ہیں اور اکثر نصوص

---

[1] المجموع ج ۳، ص ۲۶۶

س کی ممانعت پر ایک دوسرے کی معاون ہیں۔ جھوٹ کسی بھی صورت میں ہو، مومن کے اخلاق سے کبھی بھی میل نہیں کھا سکتا۔ جب مومن کا حق ضائع کرنے کے لیے جھوٹ کا سہارا تلاش کیا جائے گا تو یہ امانت میں خیانت ہوگی۔ اس لیے کہ مومن کا خون اور مال اور عزت دوسرے مسلمان کے لیے حرام ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کو دھوکا دینے کے لیے جھوٹ بولے اور مقصد اسے مالی نقصان پہنچانا ہو تو یوں سمجھئے کہ اس نے اپنے بھائی کے اس مال کو اپنے لیے مباح ٹھہرا لیا جو اللہ نے اس کے لیے حرام قرار دیا ہے۔

المجموع میں کاروبار کے اس طریقہ کا ذکر کیا گیا ہے جس سے دھوکے اور خیانت کا اظہار ہوتا ہے اور جو بیع کو نافذ کرنے میں موثر ہوتا ہے اور جس میں یہ عیوب اور ان کے اثرات بھی شامل ہیں جو بیچنے والا خریدنے والے پر ظاہر نہیں کرتا۔ اس سلسلہ میں چاروں فقہی مذاہب کے ائمہ میں سے کسی نے بھی اظہار اختلاف نہیں کیا ہے۔ اگر بالفرض ایک چیز میں اختلاف بھی ہے تو دوسری میں اتفاق ہے۔

اسی میں وہ شامل ہے جو عقود مرابحہ (۲) یعنی توثیق بیع میں منافع سے متعلق وارد ہے۔ اور یہ (مرابحت) وہ بیع ہے جو بیچنے والے کی امانت پر مبنی ہے۔

المجموع میں بیع مرابحت اور اس میں خیانت سے متعلق خصوصیت سے وارد ہے۔

سألت زید بن علی عن رجل اشتری من رجل شیئاً مرابحۃ ثم اطلع علی ان البائع قد خانہ قال علیہ السلام یحط عن المشتری الخیانۃ ولا یحط شیئاً من الربح۔

میں نے زید بن علی سے سوال کیا، اس شخص کے بارہ میں کیا حکم ہے جس

نے ایک شخص سے مرابحت[1] پر کوئی چیز خریدی۔ پھر اسے یہ معلوم ہو گیا کہ بیچنے والے نے اسے دھوکا دیا ہے۔ انھوں نے فرمایا خریدار سے دھوکے کا بار اتر گیا۔ لیکن نفع کا بوجھ اس پہ باقی رہے گا۔"

ان کے اس فرمان کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جس مقدار میں اس نے دھوکا دیا اور خیانت کی ہے، اس کا بوجھ اتر گیا، لیکن نفع کا نہیں اترے گا۔ اس سے اتنا ہی اترے گا جتنی کہ اس نے خیانت کی۔ اور خریدنے والے سے وہ بوجھ دور نہیں ہوگا جتنا کہ اس نے نفع میں خیانت کی۔

اس کو ہم ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ فرض کیجئے کسی نے ایک سو دس روپے میں ایک چیز اس بنیاد پر خریدی کہ وہ اس پر دس فی صد منافع حاصل کرے گا اور یہ کہ بیچنے والا اس سے سو میں خریدے گا۔ پھر یہ بات معلوم ہوئی کہ بیچنے والے نے جھوٹ بولا اور خیانت کی ہے۔ کیونکہ اس کی خرید تو اسّی روپے کی تھی۔ اس صورت میں خریدنے والے سے بیس روپے اتر جائیں گے اور نوّے باقی رہیں گے لیکن اس میں جو منافع مقرر تھا وہ دور نہیں ہوگا اور سو میں سے دس کا منافع برقرار رہے گا یعنی اس سے وہ بیس روپے زائل نہیں ہوں گے جو نفع کے مقابلہ میں ہیں۔

ظاہر ہے یہ المجموع میں امام زید کی رائے ہے اور اس کی وجہ پہلی قیمت بتانے میں اس کی کذب بیانی ہے۔ لیکن اس میں کذب رفع ہو گیا۔

یہاں امام زید سے ایک اور رائے بھی روایت کی گئی ہے، وہ یہ کہ کوئی چیز بھی

---

[1] مرابحت یہ ہے کہ بیچنے والا خریدار کو یہ بتا دے، کہ مجھے اس میں دس یا پانچ روپے کا منافع حاصل ہوا ہے۔

ساقط نہیں ہو گی، بلکہ اسے اختیار ہو گا کہ یا تو عقد بیع کو برقرار رکھے یا اسے فسخ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے بیع ایسے وصف کی اساس پر کی تھی جو اس کے نزدیک اس میں پسندیدہ تھی اور وہ تھی نفع سے ایک خاص مقدار کا تعین! اگر اس کے برعکس کوئی چیز ثابت ہو گئی تو اسے فسخ بیع کا حق حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود خوش ہے تو بیع کو برقرار رکھے، اور اگر خوش نہیں ہے تو فسخ کر دے۔ جھوٹ اور دھوکے کی بیع میں صورت مسئلہ یہی ہے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔

یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے، وہ یہ کہ جب منافع میں خیانت ثابت ہو گئی تو خریدنے والے سے بقدر خیانت اور منافع جو اس کے برابر ہے، دور ہو جائے گا۔ تاکہ خیانت کا ہر سبب زائل ہو جائے۔

یہ امام ابو یوسفؒ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کی رائے ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ نیز اکثر ائمہ اہل بیت بھی یہی کہتے ہیں اور بعض فقہاء نے کلام زید کو اسی پر محمول کیا ہے۔ یعنی المجموع سے ہم نے جو امام زید کا قول نقل کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے بقدر خیانت اور اس کے برابر جو نفع ہے وہ ساقط ہو جائے گا، لیکن امام زید سے جو کچھ نصاً مروی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے تو ظاہر ہو گا کہ کلام امام اس بات کا متحمل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ صراحت ہے کہ خریدنے والے سے منافع میں سے کچھ ساقط نہیں ہو گا۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ امام سے یہ دوسری روایت منقول ہے تو یہ چیز زیادہ معتبر اور قابل قبول ہو گی۔ کیونکہ اس میں کسی کلام کی تفسیر ایسے انداز میں نہیں ہوئی کہ الفاظ

اس کے متحمل نہ ہوں۔

نزح میں خیانت کے بارہ میں ابو خالد نے المجموع میں جو روایت بیان کی ہے وہ یہ ہے:۔

سألت زید بن علی عن رجل اشتری سلعۃ الی رجل، ثم باعہا مرابحۃ والمشتری لا یعلم انہ اشتراہا الی اجل، ثم علم بعد ذلک، فقال ھو بالخیار ان شاء اخذ وان شاء رد[1]

میں نے زید بن علی سے سوال کیا کہ ایک شخص مدت اجل پر ایک چیز خریدتا ہے۔ پھر اسے مرابحت پر فروخت کر دیتا ہے، اور خریدنے والے کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے مدت اجل پہ خریدی ہے۔ مگر بعد کو اسے یہ بات معلوم ہو گئی۔ اب بتائیے اس بیع سے متعلق کیا حکم ہے؟ زید بن علی نے جواب دیا، خریدار کو اختیار ہے۔ چاہے تو اس کو برقرار رکھے اور چاہے رد کر دے۔

امام زید کی اس روایت سے دو مسئلے مستنبط ہوتے ہیں:۔

۱۔ ایک وہ جس کا تعلق دلالۃ النص یعنی براہِ راست نص سے ہے۔

۲۔ دوسرا وہ جس کا تعلق دلالت التزامی سے ہے۔

وہ مسئلہ جس کا تعلق براہ راست نص سے ہے، یہ ہے کہ بیچنے والے نے بیع مرابحت میں اس اصل کا ذکر نہیں کیا کہ اس نے یہ چیز مدت اجل پر خریدی ہے

---

[1] المجموع و روض النضیر ج ۳، ص ۱۶۸

اور اس کا ذکر نہ کرنا خیانت ہے۔ اور یہ ایسی خیانت ہے جس کا اندازہ کرنا ممکن نہیں یہ اسی قبیل کی خیانت ہے جیسی قیمت میں اضافہ کی خیانت ہوتی ہے۔ اس صورت میں خریدار کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو بیع کو برقرار رکھے، چاہے فسخ کر دے۔

اور دلالت التزامی سے جو بات معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ ثمن معجل سے زیادہ ہو تو یہ جائز ہے۔

لیکن التزام کیا ہے ؟ اسے بیان کرنے کے لیے ہم دونوں حکموں کی وضاحت کرتے ہیں۔

حکم اول، جو منصوص علیہ ہے، یہ ہے کہ بیع مرابحت میں تاجیل کا عدم ذکر ایسا دھوکا ہے جس سے بیع فسخ ہو جاتی ہے۔

یہاں دو چیزوں کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ دھوکے اور خیانت کا سبب کیا ہے ؟

۲۔ دوسرے یہ کہ خریدار کو فسخ بیع کا حق کیوں حاصل ہے ؟

اس کے خیانت ہونے کا سبب یہ ہے کہ تاجروں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ ثمن معجل کو ثمن مؤجل پر ترجیح دیتے ہیں، اگرچہ کم ہی ہو۔ اور مدت اجل کا ذکر نہ کرنا جبکہ بیع ثمن عاجل سے ہوا یہ دھوکا ہے، کیونکہ اس نے یہ وضاحت نہیں کی کہ اس کو تاجیل میں کیا فائدہ حاصل ہوا ؟ پھر اس تاجیل کی صورت میں مرابحت صحیح اور درست اساس پر قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ بیچنے والے نے اپنے اس پورے مفاد کی صراحت نہیں کی جو اس سے وابستہ ہے حالانکہ اس نے بیع مرابحت میں دو مرتبہ فائدہ

اٹھایا۔ ایک بیچنے کے وقت جبکہ فوراً قیمت لے لی۔

دوسرے خریدنے کے وقت جبکہ بعد میں قیمت ادا کی۔ اس سے منافع بھی حاصل کیا۔

لیکن اس بات کا سبب کہ خریدار کو بیع فسخ کرنے کا بھی حق حاصل ہے اور باقی رکھنے کا بھی، یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں تاجیل وتاخیر کا ذکر چھوڑ دینے کی وجہ سے ایک عیب خفی پیدا ہوگیا ہے، جیسا کہ کوئی شخص ایک عیب دار چیز خرید لیتا ہے، مگر اسے عیب معلوم نہیں ہوتا۔ اس صورت میں عیب اور اس کے اثرات کے ازالہ کے باوجود اس بیع کا باقی رکھنا ممکن نہیں۔ اس کے اثرات خیانت اسی شکل میں زائل ہو سکتے ہیں کہ خریدنے والے کو از سرنو فسخ بیع یا اس کے رفضاء کا حق دیا جائے، کیونکہ خریدار کی رائے بیع کے بارہ میں صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہے۔ جب نقص اور عیب ظاہر اور ثابت ہوگیا تو خریدار کی منشاء معلوم کرنا ضروری ہے۔

مزید برآں جب تک قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط نہ کر دیا جائے جتنا عیب یا نقص پایا جاتا ہے، مال میں دھوکے وخیانت کی مقدار کا اندازہ نہیں ہو سکے گا۔

یہ بات اس چیز کا قطعی ثبوت ہے کہ دیر سے ادا کی جانے والی قیمت فوری ادا کی جانے والی قیمت سے مختلف ہوگی اور زیادہ ہوگی اور یہ جائز ہے۔

اسی حکم التزامی کو روض النضیر کے مصنف نے قبول کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ:۔

امام زید علیہ السلام کے کلام سے یہ بات واضح ہے کہ کسی چیز کا موجودہ بھاؤ سے ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت سے فروخت کرنا جائز ہے۔ اسی بناء پر اس نے دوسرے مشتری کے لیے اختیار ثابت کر دیا، کیونکہ جب تاجیل

کی بنا پر اضافہ نہیں ہو گا تو اختیار بیع کے اثبات کی بظاہر کوئی وجہ نہ ہو گی۔

بحر اور دیگر کتب مذاہب میں امام سے یہی بات منقول ہے۔ مؤید باللہ، حنفیہ اور شافعیہ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، قاسمیہ، ناصر، منصور اور امام یحییٰ نے البتہ اس سے اختلاف کیا ہے[۱]۔

اس اختلاف کا باعث یہ سوال ہے کہ آیا قیمت میں اضافہ تاخیر و تاجیل کی بنا پر کیا جائے گا جیسا کہ قرض میں اضافہ تاخیر کی وجہ سے کیا جاتا ہے ؛ یا یہ بات نہیں ہو گی؟

اضافہ کی اس بنا کو بعض حنفیہ نے مکروہ گردانا ہے۔

ابوبکر رازی نے بھی اپنی کتاب احکام القرآن میں اس بیع کی کراہت ذکر کی ہے۔ تاہم مذاہب اربعہ کی طرح مذہب حنفی نے اس کی اجازت دی ہے۔

ذیل میں ہم دونوں نقطہائے فکر کے حامل اہل علم کے دلائل بیان کریں گے:۔

• جن لوگوں نے تاخیر سے ادا کی جانے والی قیمتوں میں اضافہ سے منع کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ اضافہ سود ہے اور یہ اضافہ تاخیر کی بنا پر وصول کیا جاتا ہے اور ہر وہ اضافہ جو تاخیر کی وجہ سے وصول کیا جائے گا۔ سود سمجھا جائے گا۔

• دیر سے ادائیگی کی بنا پر قرض روک لینے یا زیادہ وصول کرنے اور ادھار بیچی ہوئی چیز کی زیادہ قیمت وصول کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، ان دونوں کا مطلب ایک ہے اور دونوں سود ہیں، اللہ کا فرمان ہے۔

---

[۱] الروض النضیر جلد ۳، ص ۲۶۸

أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا

"اللہ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام ٹھہرا دیا ہے۔

کے مفہوم میں داخل ہوں گی، کیونکہ یہ بھی بیع ہے تو کہا جائے گا کہ یہ عموم بیع اور عموم ربا دونوں کو متحمل ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر احتمال بغیر ترجیح کے ہو تو مخالفت کا احتمال اباحت کے احتمال پر مقدم ہوگا۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ بیع کا حلال قرار دینا عمومیت لیئے ہوئے نہیں ہے، بلکہ اس سے سودی بیوع خارج ہیں، اور یہ اسی زمرہ میں شامل ہے۔

ادھار بیچنے والا بیع کے لیے پریشان ہوتا ہے۔ وہ رضامند نہیں ہوتا اور اس پر اللہ کا فرمان:

إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ

سوائے اس تجارت کے جو تمہاری باہمی رضامندی سے کی جائے۔

صادق نہیں۔ بالفاظ دیگر یہ اضافہ ادائیگی میں تاخیر کی بنا پر ہوتا ہے اور تاخیر کی بنا پر کا اضافہ ہی وہ اضافہ ہے جو بغیر کسی معاوضہ کے وصول کیا جاتا ہے، اسی پر سود کا اطلاق ہوگا اور یہی حرمت کی ذیل میں آئے گا۔

• جو لوگ اس کی اباحت و جواز کے قائل ہیں، ان کا اولین استدلال یہ ہے کہ یہ اللہ کے فرمان:

إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

سوائے اس تجارت کے جو تمہاری باہمی رضامندی سے کی جائے۔

میں داخل ہے۔ کاروبار تجارت میں خرید و فروخت کا سارا سلسلہ ادھار پر چلتا ہے۔

ضروری ہے کہ اس کا انھیں کچھ نتیجہ اور ثمرہ حاصل ہو۔ اور یہ ثمرہ نتیجہ تجارت میں داخل ہے اس کا سود سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ اس میں فریقین کی رضامندی ثابت ہے۔ کاروبار میں جو شخص ادھار بیچتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ ان ذرائع پر عمل پیرا ہوتا ہے جو تجارت کو فروغ و ترقی دینے کے باعث بنتے ہیں۔ یہ صورت لوگوں کو رغبت و توجہ دلانے کے لیے اختیار کرنا پڑتی ہے۔ اس میں اضطرار و مجبوری کو دخل نہیں رہتا۔ اس لیے کہ کاروبار مختلف اوقات کے ادھار کا خود تقاضا کرتا ہے جو قیمتِ مال میں سے کچھ واپس کیے بغیر راس المال کو محفوظ و سالم رکھتا ہے اور اس میں منافع شامل کر لیتا ہے وہ تجارت کے صحیح اصولوں کو اپناتا ہے۔ عاجل و آجل کے فرق کو سمجھتے ہوئے بیچنے والا مال کی قیمت نہیں لیتا، بلکہ حقیقت میں وہ منافع لیتا ہے برخلاف ان قرضوں کے جو نقد لین دین میں چلتے ہیں۔

جو شخص منافع کو محفوظ رکھتا ہے، وہ راس المال کی حفاظت کرتا ہے، اس میں اختلاف، زمانہ سے بھاؤ مختلف نہیں ہوتے، بلکہ وہ بھاؤ کو محفوظ کرتے ہیں۔ وہ بذاتِ خود دھوکے میں نہیں ڈالتے بلکہ تجارت کے ہیر پھیر دھوکے کا باعث بنتے ہیں، اس سے مال مختلف ہاتھوں میں منتقل ہوتا رہتا ہے کبھی بھاؤ تیز ہو جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے۔ درحقیقت یہ مال ہی دھوکا دیتا ہے اور یہ مقام قرض نہیں ہے۔

سود اور بیع مؤجل میں فرق بیان کرتے ہوئے الروض النضیر کے مصنف لکھتے ہیں:۔

بھاؤ کے لیے ٹھہراؤ نہیں، اس لیے کہ اس میں گرانی و ارزانی کی وجہ سے اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ نیز اس بنا پر بھی کہ کبھی بازار میں نئے فروختی

کی مانگ ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی۔ اسی طرح کبھی ضرورت کے داعیئے
اُبھرتے ہیں کبھی نہیں اُبھرتے۔ لہٰذا یہ اصل اور اساس نہ رہا کہ جس
پر تعلیق حکم کی بنیاد رکھی جائے۔ اور جب آیت ربٰو کے متعلق یہ ملے ہے
کہ وہ متنازعہ فیہ صورت پر شامل نہیں ہے تو اس بات کی قطعی ضرورت
نہیں رہتی کہ اس کی معارض صورت پر غور کیا جائے۔ نیز زیادت کو مدت
کے مقابلہ میں شارع علیہ السلام نے اس صورۃ میں منع کیا تھا جبکہ اس کی تعیین
ابتدا ہی میں کر دی جائے، جیساکہ زمانہ جاہلیت میں کیا جاتا تھا۔ وہ کہتے تھے
کہ یا تو تم قرض کو ادا کرو یا سُود دو۔

وہ یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ اضافہ وقت و زمان کی نسبت سے متعین نہیں کیا جاتا
بعض لوگ قیمت خرید سے بھی کم داموں پر ادھار بیچ دیتے ہیں۔ اس کی یا تو وجہ یہ ہوتی
ہے کہ چیز فروخت کر کے اپنی ضروریات پوری کی جائیں۔ یا اس بناء پر کہ انھیں یہ خطرہ ہوتا
ہے کہ آئندہ چل کر بھاؤ گر جائیں گے اور چیز سستی ہو جائے گی۔ ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو
ادھار اور نقد کی پرواہ نہیں کرتے اور چیز کو اصل قیمت سے بھی کم داموں پر بیچ ڈالتے ہیں
مطلب یہ کہ اضافہ کے باب میں زمانہ، وقت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ بلکہ بسا اوقات اس
تعین کے بغیر ہی رقم زیادہ وصول کر لی جاتی ہے۔

مزید برآں شریعت اسلامیہ میں معاملات کو اس نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ فی
ذاتہ وہ درست ہیں یا نہیں ہیں۔ ان کا معاملات کی دوسری نوعیتوں سے مقابلہ نہیں کیا جاتا۔
لہٰذا عقد بیع کی یہ شکل کہ جس میں نفع کو مؤجل رکھا جائے، بجائے خود بیع کی ایک صورت
ہے، جو شرعاً جائز ہے جس میں ربٰو، سود کی آلائشیں نہیں پائی جاتیں۔ یہ نقطۂ نظر بیع کی اس

صورت کو صحیح ٹھہراتا ہے اور بیع کا اس صورت میں معجل ہونا کہ اس کے بدلے میں کم قیمت لی جائے، پہلے عقد میں کوئی ردو بدل نہیں کرتا۔ یہ دو معاملہ کی الگ الگ صورتیں ہیں، جو ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔

صاحب الروض النضیر نے ایک اور دلیل بھی بیان کی ہے جس کا تعلق حدیث سے ہے وہ کہتے ہیں کہ شارع علیہ السلام نے مدت کے مقابلہ میں مال کی تعیین کو جائز ٹھہرایا ہے جیسا کہ حاکم نے مستدرک میں بیان کیا ہے اور ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے واضح ہے کہ آنحضرتؐ نے جب بنو نضیر کو خیبر سے نکل جانے کا حکم دیا تو آپؐ کے پاس ان میں سے کچھ لوگ آئے اور انھوں نے کہا کہ اے اللہ کے نبی آپؐ نے ہمیں یہاں سے نکل جانے کا حکم دیا ہے لیکن لوگوں کے ذمہ ہمارے کچھ قرضے ہیں جو ادا نہیں ہوئے۔

اس پر آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جو کچھ ملتا ہے وہ جلدی سے لے لو اور قرضوں کی رقم کو کم کر دو۔

ہم اس طرزِ استدلال سے مطمئن نہیں ہیں، کیونکہ یہاں زمانہ کی تعیین قرض کو کم کر دینے کے لیے ہے، بڑھانے کے لیے نہیں، بخلاف بیع مؤجل کے کہ اس کا مقصد زیادت ہے۔ کمی نہیں، اور زیادت اور کمی میں بڑا فرق ہے، مثلاً جو شخص قرض پر کوئی رقم دیتا ہے اور تاخیر کی شکل میں زیادہ وصول کرتا ہے، اس میں اور اس شخص میں بڑا فرق ہے جو اپنے قرض کی کچھ مقدار کو معاف کر دیتا ہے۔ تاکہ دینے والے کے لیے آسانی پیدا ہو۔ اس بنا پر اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ذخیرہ اندوزی

تجارت میں خیانت کے معاملہ کو ہم یہیں چھوڑتے ہیں اور اس سلسلہ میں دوسری اصل کو موضوع بحث ٹھہراتے ہیں۔ اور وہ ہے احتکار۔ یعنی ذخیرہ اندوزی المجموع میں ہے :-

حدثنی زید بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی علیہم السلام قال جالب الطعام مرزوق والمحتکر عاص ملعون، قال زید بن علی لا احتکار الا فی الحنطۃ والشعیر والتمر۔

حضرت علی رضی اللہ سے روایت ہے کہ طعام کو مختلف مقامات کی طرف منتقل کرنے والے کو اللہ کے ہاں سے رزق دیا جاتا ہے اور اس کی ذخیرہ اندوزی کا اطلاق صرف گیہوں، جوا اور کھجور پر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں حضرت علیؓ سے یہ موقوف حدیث ہے، لیکن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً بھی روایت ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

الجالب مرزوق والمحتکر محروم ومن احتکر علی المسلمین طعاماً ضربہ اللہ بالافلاس والجذام۔

مال کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف لے جانے والا رزق سے نوازا جاتا ہے اور جو شخص مسلمانوں پر کھانے پینے کی چیزیں بند کر دیتا ہے۔ اللہ اس کو تنگ دستی اور کوڑھ کے مرض میں مبتلا کر دیتا ہے۔

ابو سلمہ سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً روایت ہے:۔

من احتکر ان یغالی المسلمین فھو خاطئ وقد برئ من ذمۃ اللہ۔

"جو شخص کھانے پینے کی چیزوں کی فروخت کو اس بنا پر بند کر کے ذخیرہ اندوزی کرتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو مہنگی بیچے گا وہ گنہ گار ہے اور اللہ کی ذمہ داری سے باہر ہو گیا۔"

حضرت علی کی اس روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی مرفوع احادیث شاہد ہیں، لہٰذا اسے قبول نہ کرنے یا اس کے سچا ہونے میں شک وشبہ کا اظہار کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔

احتکار اور ذخیرہ اندوزی کے باب میں امام زید سے جو یہ تفسیر و وضاحت روایت کی گئی ہے کہ اس کا اطلاق صرف گیہوں، جوار اور کھجور پر ہی ہوتا ہے اور یہ انھیں تین چیزوں میں محدود ہے تو اس پر ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ امام ممدوح نے یہ تفسیر کہاں سے لی؟ جواب یہ ہے کہ انھوں نے شاید اس حدیث کی تعبیر سے یہ مطلب اخذ کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ:

بان جالب الطعام مرزوق والمحتکر عاصٍ ملعون

کھانے کی چیزوں کو بسلسلۂ تجارت ادھر سے ادھر لے جانے والا اللہ کے ہاں سے رزق کی فراوانیوں سے نوازا جاتا ہے اور ان کا ذخیرہ کرنے والا لعنتی ہے۔

حدیث میں قرینہ اس امر کی وضاحت کرتا ہے کہ احتکار اور ذخیرہ کا اصل موضوع محض کھانے کی چیزیں ہیں۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں، اور اہل عرب کا طعام زیادہ تر گیہوں، جو، خرما ہوتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام زید نے ذخیرہ اندوزی کے اطلاق کو فقط انھیں اجناس پر محدود کر دیا۔ اس لیے کہ یہ لوگوں کے بہترین کھانے ہیں۔ یہی امام محمد بن حسن کی رائے ہے۔

لیکن امام ہادی الی الحق، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ احتکار اور ذخیرہ اندوزی صرف انھیں تین جنسوں میں محدود نہیں، بلکہ اس میں وہ تمام چیزیں آئیں گی جو بطور کھانے کے استعمال کرتے ہیں۔ بعض لوگ کھجوریں نہیں کھاتے، نہ ذرہ اور چاول کھاتے ہیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی کی حرمت کا اطلاق کھانے کی تمام چیزوں پر ہونا چاہیئے۔ بعض چیزوں پر نہیں۔

امام ہادی الی الحق نے تو چوپایوں کے کھانے کی چیزوں کو بھی ذخیرہ اندوزی کی حرمت میں شامل کر لیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ خاص امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کی فروخت کو روک لینا لوگوں کے لیے تکلیف کا باعث ہو۔ وہ احتکار اور ذخیرہ اندوزی کی ذیل میں آتی ہے، اگرچہ وہ سونا ہو یا چاندی ہو یا کپڑا! یہ حقیقت ہے

کہ کپڑے کی ذخیرہ اندوزی تکلیف کے اعتبار سے کھانے کی ذخیرہ اندوزی سے کسی صورت میں بھی کم نہیں۔

اس مسلک کی رُو سے ذخیرہ اندوزی مطلقاً حرام ہے اور اس قسم کی متعدد احادیث ہیں جو علی الاطلاق ذخیرہ اندوزی کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اسی لیے کہ ذخیرہ اندوزی کرنے سے روکنے کا مقصد لوگوں کو تکلیف سے محفوظ رکھنا ہے اور تکلیف کا مفہوم بڑا وسیع ہے۔ یہ کھانے کی چیزوں کو روک لینے سے بھی پیدا ہوتی ہے اور کپڑا روک لینے سے بھی پیش آتی ہے۔ اس دَور میں لوگوں کی ضروریاتِ استعمال کا دائرہ بڑا ہمہ گیر ہے، ان کو روک لینا اور ان کے حصول کی راہ میں روکاوٹیں کھڑی کر دینا لوگوں کے لیے تنگی اور مصیبتیں پیدا کر دیتا ہے۔

جو لوگ ذخیرہ اندوزی یا احتکار کو صرف کھانے کی چیزوں تک محدود قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں کا روک لینا انسان کو شدّتِ گرسنگی میں مبتلا کر کے موت کے دروازے پر پہنچا دیتا ہے۔ اس سے عوام حالتِ اضطرار کا شکار ہو جاتے ہیں، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ وہ ضروریات کے ہاتھوں انتہائی دقتوں اور مصیبتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں حرام شئی بھی مباح کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اور یہی وہ وقت ہے جبکہ مسلمان کے مال کو اس کی حفاظت و صیانت سے اس کی رضا مندی کے بغیر نکال لینا جائز ہے کیوں کہ اس وقت تکلیفات، ممنوعات کو مباح میں تبدیل کر دیتی ہیں۔ جیسا کہ فقہ کا اصول ہے کہ الضرورات تبیح المحظورات: یعنی ضرورتیں ناجائز کو بھی جائز ٹھہرا دیتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو کھائی نہیں جاتیں۔ ان کی ضرورت کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔ اگرچہ

کتنی بھی تکلیف ہو۔ ان کی حاجت میں شدت تو ہوتی ہے، لیکن ضرورت و احتیاج کے یہ تقاضے ان میں نہیں پائے جاتے، اس لیے احتکار یا ذخیرہ اندوزی کا لفظ انھیں چیزوں پر بولا جائے گا اور انھیں کا نہ بیچنا ممنوع قرار پائے گا جو کھانے کے کام آتی ہیں۔ دوسری چیزوں پر نہیں!

ہمارے نزدیک، امام ابو یوسفؒ کی رائے پسندیدہ اور قابلِ قبول ہے۔ اس لیے کہ جب مسلمان عوام کی تکالیف اور گنہ گار و ظالم تاجروں کی عیش کوشیوں کا مقابلہ کیا جائے گا تو ضروری ہو گا کہ مسلمان عوام کی تکلیفوں کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے اور گنہ گاروں کے عیش و آرام کو نظر انداز کیا جائے، کیونکہ اہمیتِ مشقت کے پیش نظر عوام کی تکلیفیں اور ضرورتیں افراد کی نسبت زیادہ لائقِ التفات ہیں عقلِ سلیم اس بات کی کیوں کر تائید کر سکتی ہے کہ تمام لوگ صرف اس بنا پہ ننگے پھریں کہ ایک گنہ گار نے کپڑوں کو اپنے لیے روک رکھا ہے۔ اور اس کو کیوں ذخیرہ اندوزی سے جبراً منع نہ کیا جائے۔ یہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ جو چیز اس کے پاس موجود ہے اس کی فروخت روک کر لوگوں کو مصیبت میں ڈال رکھا ہے۔

جو شخص ذخیرہ اندوزی کے گناہ کا مرتکب ہوتا ہے امام کے لیے ضروری ہے کہ اس کو سرزنش کرے اور مجبور کرے کہ وہ لوگوں کی آسانی کے لیے اس چیز کو فروخت کر دے۔

زیدیہ نے ممنوع ذخیرہ اندوزی کی تین شرطیں عائد کی ہیں:۔

۰۔ ۱۔ اول یہ کہ ذخیرہ کی ہوئی چیز اس کی اور جن کی کفالت اس کے ذمہ

ہے ۔ ان کی سال بھر کی ضرورت سے زائد ہو ۔ اس لیے کہ اپنے اہل خانہ کے لیے ایک سال کا خرچ محفوظ کر لینا جائز ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال کی ایک سال کی خوراک کا سامان فراہم کر لیتے تھے ۔ جو شخص یہ کام کرے گا وہ ذخیرہ اندوز نہیں سمجھا جائے گا ۔ وہ تو اپنے اہل وعیال کی خوراک کے سلسلہ میں احتیاط کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے ۔

۰-۲- دوم یہ کہ ذخیرہ اندوزی کا مقصد مہنگائی کا انتظار ہے ۔ اس کا ارادہ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں لوگوں کو چیزیں انتہائی مہنگائی سے فروخت کرے گا اور اس وقت دے گا جب کہ ان کی ضرورت بہت ہی شدید ہو جائے گی اور وہ خریدنے پر مجبور ہوں گے ۔ یہی وہ مقام ہے جبکہ سرمایہ دار اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ اپنی ضرورت کے سامان فراہم کر لے ، لیکن فقیر و ناتوان شخص اس کی طاقت نہیں رکھتا ۔

ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کرنے والی احادیث نے یہ صراحت کر دی ہے کہ ذخیرہ اندوز کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو چیزیں مہنگی کر کے فروخت کرے ۔

۰-۳- سوم یہ کہ ذخیرہ اندوزی اس وقت کی جائے جبکہ لوگ اس چیز کے سخت محتاج ہوں ۔ اس سے روکنے کا مقصد تاجروں کو تنگ کرنا نہیں بلکہ اس سے ممانعت کی اصل وجہ اس تکلیف کو دور کرنا ہے جو ذخیرہ اندوزی کی صورت میں لوگوں کو پہنچتی ہے ۔ یہ کتنے افسوس کی بات ہے کہ ایک شئے کی لوگوں کو شدید ضرورت ہے مگر تاجروں نے اسے چھپا کر رکھ لیا ہے ۔

زیدیہ نے یہ صراحت کردی ہے کہ کھانے کی وہ تمام چیزیں جن کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے، ان کے باہر نکالنے اور فروخت کرنے پر ذخیرہ اندوز کو مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ ان کی ذخیرہ اندوزی کا کوئی بھی مقصد ہو یعنی زراعت کی غرض سے ذخیرہ کی جائیں، یا شہر سے باہر لے جا کر ان کو بیچنا مقصود ہو۔ یا شہر ہی میں ان کی خرید و فروخت کا ارادہ ہو کوئی بھی مقام ہو ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو بہرحال ختم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد لوگوں کو تکلیف میں ڈالنا ہے اور اسی بنا پر یہ ناروا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا فرمان اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس ذخیرہ کی ہوئی چیز کی فروخت پر ذخیرہ اندوز کو مجبور کیا جائے گا وہ ہے جو ملکیت کا باعث و سبب ہو مثلاً یہ کہ وہ شخص اس شہر سے خریدے جس میں اسے فروخت کرتا ہے۔ اس صورت میں وہ گنہگار ہو گا جبکہ وہ اسے ذخیرہ اندوزی کی نسبت سے خریدتا اور بالفعل اس کو روکتا ہے۔ اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کو روکنے کے لیے مداخلت ضروری ہو جاتی ہے اس لیے کہ اس نے غلّہ لوگوں کے فائدے کے لیے نہیں خریدا ہے، بلکہ اس لیے خریدا ہے کہ وہ لوگوں کو اس بہرہ مندی سے روک دے۔

امام ابوحنیفہؒ کے اس نظریہ کی بنیاد میں شخصی ملکیت کا احترام اور اس میں مداخلت کی ممانعت کا اصول کارفرما ہے جیسا کہ ان کی مختلف آراء سے ثابت ہے، ان کے نزدیک شخصی اور ذاتی ملکیت میں مداخلت خارج از امکان ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ مالک اپنی ملکیت میں جس طرح چاہے تصرف کرنے کا

مجاز ہے۔

اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ قیاس کا یہ شیخ مسائل کا اجتماعی اور اقتصادی نظریات کی روشنی میں جائزہ لیتا ہے وہ اس طرح کہ ایک شخص ایک چیز اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر سے خریدتا اور اسے مزارع سے لیتا ہے، اسے چیز کی نقل و حرکت کرنے والا سمجھا جائے گا اور حکومت کے لیے ضروری ہے کہ اس کی حوصلہ افزائی کرے۔ ہم اس کو استیراد (یعنی امپورٹ سے تعبیر کریں گے۔ اگر مال لے جانے والے ہر شخص سے مال چھین لیا جائے اور بیچنے سے روکا جائے تو بیوپاریوں کی راہ میں رکاوٹیں پیدا ہوں گی اور لوگوں کی ضرورتیں اور حاجتیں بڑھ جائیں گی۔ اور اگر انھیں آزاد چھوڑ دیا جائے تو مال کی نقل و حرکت کا سلسلہ تیز ہو جائے گا۔ اس صورت میں رزق کی فراوانی ہوگی اور لوگوں کی ضروریات پوری ہوں گی اور ذخیرہ اندوزی کا رجحان ختم ہو گا۔ بلاشبہ یہ نہایت ہی بہترین نظریہ ہے۔

یہی حال زمین کے اناج کا ہے۔ اگر کاشت کار کو اپنے کام میں آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ اناج پیدا کرنے کے درپے ہوگا اور یہ بات رزق و طعام کی ضروریات کو پورا کر دینے کا باعث بنے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کا یہ فیصلہ بلاشبہ ان کی کاروباری بصیرت کا غماز ہے اور ان کی فکر و دانش، اس کاروباری کی فکر و دانش ہے جو منڈیوں کے طریق کار سے واقف ہے۔

یاد رہے یہی چیز مہنگائی کو ختم کرنے کا باعث بنے گی۔ اس کے علاوہ کوئی

ذریعہ مؤثر و کارگر نہ ہوگا۔ منڈیوں میں اناج کی کثرت و فراوانی دو طریق سے ہوگی :

۱۔ اس کی زیادہ سے زیادہ نقل و حرکت یا استیراد یعنی غلہ امپورٹ کرنے اور باہر سے درآمد کرنے سے۔

۲۔ دوسرے بکثرت اناج پیدا کرنے سے۔

مال کی نقل و حرکت کرنے اور اناج پیدا کرنے والے پر کوئی پابندی عائد کرنا اس کے کام میں رکاوٹ پیدا کرنا ہے۔

یہ ہے وہ بالغ نظری اور بلندئ فکر و بصیرت کی ایک جھلک جو فقہی سلسلہ میں المجموع کے مسائل بیوع میں پائی جاتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام زیدؒ کی فقہ مجموعی طور سے جمہور مسلمانوں کی فقہ سے الگ نہیں۔ ان اجزا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہم نے یہ جو کچھ نقل کیا ہے وہ علماء اہل سنت کے افکار و نظریات سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایات جو ہم نے اس میں درج کی ہیں دوسروں کی روایات سے مختلف نہیں ہیں۔ بلکہ معاملاتِ بیوع و تجارت میں ان کی ہر روایت اور ہر اثر کا شاہد موجود ہے۔ مسائل بیوع میں المجموع کی تمام احادیث کی یہی کیفیت ہے۔

اب ہم دوسرے باب کی طرف عنان قلم موڑتے ہیں ــــ اور وہ ہے۔ باب شفعہ ــ!

شفعہ

احکام شفعہ میں امام زید کے افکار و خیالات، امام ابوحنیفہؒ کے فکر و رائے سے ہم آہنگ ہیں۔ بالطیف تر پیرایۂ بیان میں کہنا چاہیئے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے امام زید کی رائے کے ساتھ قطعی میل کھاتی ہے، اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ معاصرت کے ساتھ ساتھ امام زید کو اپنے اساتذہ میں شمار کرتے تھے۔ ان کا احترام کرتے تھے اور ان کی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہ بات ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں!

ہم المجموع سے تین ایسی چیزیں منتخب کرتے ہیں جو کہ بیشتر مسائل شفعہ کی طرف اشارہ کناں ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ انھیں تین چیزوں کو اس سلسلہ میں اصول کی حیثیت حاصل ہے۔ اور وہ درج ذیل ہیں:-

وہ چیز جس پر شفعہ کیا جائے۔

شفعہ کا مطلب یہ ہے کہ زمین اور جائداد جو فروخت کی جا چکی ہو، اس کے حقوق ملکیت خریدنے والے سے جبراً واپس لے لینا جب کہ اس کی قیمت بھی ادا کی جا چکی ہو۔

شفیع اسے کہتے ہیں جو حقِ شفعہ کا مطالبہ کرے۔

مشفوع فیہ - اس زمین کو کہا جاتا ہے جس پر شفعہ کیا جائے۔

مشفوع منہ - خریدنے والا۔

مشفوع بہ - وہ زمین جس کا شفیع مالک ہے اور اپنی ملکیت کی بنا پر ہی وہ شفعہ کا مطالبہ کرتا ہے۔

امام زید نے یہ شرط عائد کی ہے کہ شفعہ اس پر ہوگا جو فروخت شدہ چیز جائداد (مثلاً مکان) کی صورت میں ہو یا زمین کی صورت میں!

چنانچہ المجموع میں ہے:-

کان زید بن علی یقول لا شفعۃ الا فی عقار او ارض [1]

زید ابن علی کہا کرتے تھے کہ شفعہ صرف دو چیزوں پر ہے: آباد زمین پر اور خالی زمین پر،

اس سے مراد خالی زمین ہے، یا وہ زمین ہے جس پر عمارت تعمیر کی گئی ہو۔

اسی بنا پر روض النضیر میں ہے:-

لا تکون الا فی الدور والضیاع والاراضی

شفعہ مکانات پر، جائداد پر اور زمین پر ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ زمینوں پر ہوگا۔ اور ان پر تعمیر کی گئی عمارتوں پر ہوگا۔ اور زمین پر ہوگا اور اس کے درختوں پر ہوگا اور اس زمین پر ہوگا جو عمارت اور

---

[1] المجموع جلد ۳، ص ۳۴۲

درختوں سے خالی ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ کشتیوں پر بھی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ ان میں شراکت کی تکلیف دوسری چیزوں میں شراکت کی تکلیف سے کم نہیں ہے۔

امام ہادی الی الحق کا مذہب یہ ہے کہ شفعہ ہر چیز پر ثابت ہے، وہ اگرچہ کسی صورت میں بھی ہو۔ منقولہ ہو یا غیر منقولہ، یا خواہ وہ مشترکہ چیز ہی ہو۔ اس کی تقسیم ممکن ہو، یا نہ ممکن ہو، گیہوں یا روئی کے کسی حصہ میں شراکت بھی شفعہ کو واجب قرار دیتی ہے۔ کیوں کہ ایک حصہ دار یہ حق رکھتا ہے کہ ان چیزوں میں سے اس کا دوسرا حصہ دار کوئی چیز اگر فروخت کر دے تو وہ اسے جبراً واپس لوٹا لے۔

یہاں ایک اور مسلک بھی ہے، وہ یہ کہ شفعہ کا حق مثلیات (یعنی ان تمام چیزوں پر جن میں مبادلہ بالمثل رائج ہے) نہیں ہے۔

شفعہ کے باب میں چار مذاہب منقول ہیں۔

۱- ایک یہ کہ وہ زمین تک، یا مکانات تک یا اس میں لگے ہوئے اشجار تک محدود ہے۔ اس کی موید حدیث ذیل ہے:-

لا شفعۃ الا فی ربع او حائط

یعنی شفعہ صرف مکانات اور باغات ہی پر ہو سکتا ہے۔

ربع رہائشی مکان اور جائے سکونت کو کہتے ہیں اور حائط کا اطلاق باغات پر ہوتا ہے۔

قاضی شریح کا کہنا ہے کہ

شفعہ محض زمین اور زمین پر ہے

شفعہ اس لیے رکھا گیا ہے کہ نئے خریدار سے جن تکلیفوں کا احتمال ہے، وہ رفع ہو جائیں، اور تکلیف کا تصور اس وقت تک اس قدر نہیں ہوتا کہ اس کی بناء پر ملک غیر میں مداخلت کی جائے، سوائے اس کے کہ فروخت شدہ چیز مستقل ہو اور اس میں بیع و شراء کا عمل زیادہ نہ ہو، یہ بات محض زمین میں ہوتی ہے۔

۲۔ دوسرا مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے فکر و خیال پر مبنی ہے، اس کی رُو سے کشتیوں اور سفینوں کو بھی مستقل جائیداد سمجھا جائے گا کیوں کہ ان میں بھی بیع و شراء کا عمل عام طور پر نہیں چلتا، اور یہ ایک مستقل و دائمی منافع کی چیز ہیں۔

۳۔ تیسرا مذہب بادیہ یعنی معتقدین امام ہادی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے ہر مشترک مال پر حقِ شفعہ ثابت ہے۔ ان کی دلیل عبداللہ بن عباسؓ کی وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :۔

الشفعۃ فی العبید وفی کل شیٔ شفعۃ

غلاموں میں بھی شفعہ ہو سکتا ہے اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

ان احادیث کا مدعا یہ ہے کہ ہر مشترک شیٔ میں حقِ شفعہ ثابت ہے۔

لیکن ان دونوں حدیثوں کے بعض راویوں کی تضعیف کی گئی ہے۔ بالخصوص انھیں آنحضرتؐ کے اس فرمان سے متعارض قرار دیا گیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا ہے کہ :

لاشفعۃ الا فی ربع او حائط۔

حقِ شفعہ صرف مکانات اور باغات میں ہے۔

اس نص میں تحدید پائی گئی ہے اور تحدید کا مفہوم نفی اور اثبات دونوں کو مشتمل ہے۔

اثبات یہ کہ شفعہ مکان اور باغ میں ثابت ہے۔

اور نفی اس طرح کہ ان دونوں چیزوں کے علاوہ باقی سب چیزیں حقِ شفعہ سے خارج ہوگئیں۔

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ان میں کسی نوع کی گنجائش طعن نہیں پائی جاتی، لہٰذا اخذ و قبول میں اس حدیث کو ہی حقِ ترجیح حاصل ہوگا۔

عبداللہ بن عباسؓ کے اس قول کی کوئی حیثیت بھی ہو، اس کے اندر جو نقطۂ نظر نہاں ہے، وہ منقول ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ چیز جس طرح زمین میں ضروری ہے۔ دوسری چیزوں میں بھی ضروری ہے، نئے خریدار کی طرف سے تکالیف کا پیدا ہونا دونوں صورتوں میں ممکن ہے جو چیز زمین میں عمل شفعہ کو حق بجانب ٹھہرانے کا باعث بنتی ہے، وہی چیز منقولہ جائداد پر بھی محتد ہو سکتی ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب بعض زیدیوں کا ہے اور وہ یہ کہ شفعہ غیر مثلیات میں ہوگا۔ اس لیے کہ ان میں شرکت کسی نوع کی تکلیف اور مصیبت کا باعث نہیں بنتی اس کے دونوں حصے داروں میں سے ہر حصہ دار اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ بغیر کسی تکلف اور دوسرے کی رضامندی کے اپنا حصہ الگ کر لے۔ اس بنا پر ان کا کہنا ہے کہ مثلیات کی تقسیم اپنے حصہ دار سے جبراً کی جا سکتی ہے تقسیم کا مطلب حصے کو الگ کرنا ہے، کسی چیز کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنا نہیں ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جن کا تعلق قیمت و ثمن سے ہے ان میں حصہ دار کی طرف سے تقسیم اور منافع کے وقت بدمزگی پیدا ہونے اور ناخوشگوار حادثات رونما ہونے

کا زیادہ احتمال ہے۔ لہٰذا دفع ضرر کے لیے قیمتی اشیاء میں شفعہ کا حق برقرار رہے گا۔

پڑوسی اور حصہ دار کے لیے شفعہ کا ثبوت

المجموع کی ایک روایت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں آتا ہے۔

انہ قضیٰ للشفیع بالشفعۃ فی دار من دوی بنی مرھبۃ بالکوفۃ وامر شریحاان یقضیٰ بذالک[1]

انھوں نے کوفہ میں بنی مرہبہ کے ایک مکان کے متعلق اس کے پڑوسی کے لیے شفعہ کی اجازت دی اور قاضی شریح سے کہا کہ وہ شفعہ کے اس مقدمہ کا فیصلہ کر دیں۔

یہ روایت حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ اسی قسم کی روایات ان سے طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طرق سے بھی مروی ہیں جن میں انھوں نے معاملہ کی پوری صراحت کر دی ہے۔ فرمایا:۔

الجار احق بھا اذا قامت علی ثمن، الاان یطیب عنھا نفساً

جب قیمت مقرر ہو جائے تو پڑوسی زیادہ حق دار ہوگا۔ ہاں! اگر وہ اپنی خوشی سے نہ خریدے تو اس کی مرضی۔ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ دونوں سے مروی ہے وہ کہا کرتے تھے:۔

قضیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالجوار۔

آنحضرتؐ نے پڑوسی کے حق میں فیصلہ کیا۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بھا ان کان غائبا اذا کان طریقھما واحدا۔

پڑوسی اپنے پڑوسی سے شفعہ کا پورا استحقاق رکھتا ہے جب دونوں کا راستہ ایک ہو تو پڑوسی کا انتظار کرنا چاہیے جب کہ وہ غیر حاضر ہو۔

---

[1] المجموع جلد ۲۔ ص ۳۳۵

کہنا یہ ہے کہ پڑوسی کے حق شفعہ سے متعلق بہت سی احادیث مروی ہیں۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حصہ داروں کے لئے حق شفعہ زمین پر ہی ثابت ہے۔ رہا یہ

رہا یہ سوال کیا غیر حصے داروں کو بھی حقِ شفعہ حاصل ہے؟

اس کے بارہ میں ایک مذہب تو زیدیہ کا ہے۔ ان کے نزدیک پانی کے چشمہ میں حصہ دار کو شفعہ کا حق حاصل ہے۔ حصہ اس چشمہ میں ہو جو دونوں کے راستہ میں پڑتا ہے۔ اس کے بعد پڑوسی کو شفعہ کا حق پہنچتا ہے۔

دوسرا مذہب حنفیہ کا ہے وہ حق شفعہ ان لوگوں کے لیے بھی مانتے ہیں جن کا راستہ حصہ داروں کو حاصل ہے اور پانی میں اشتراک ہے، ان کے بعد پڑوسی کا حق ہے۔

لیکن گذشتہ صفحات میں جو نقلی اور عقلی دلائل گذرے ہیں۔ ان سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ شفعہ کا حق محض پڑوسی کو حاصل ہے۔

یہاں ایک مسلک شافعیہ اور مالکیہ کا ہے۔ ان کے نکتۂ فکر کے مطابق حقِ شفعہ صرف زمین کی شرکت تک محدود ہے۔ اس کے علاوہ نہیں۔ ان کے اس مسلک کی دلیل حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی وہ حدیث ہے جو کتب سنت میں منقول ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ

قضیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بالشفعۃ ما لم یقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعۃ۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کا حق ہر اس چیز پر دیا ہے جو کہ تقسیم نہ کی جائے، جب اس کی حد بندی ہو جائے تو کسی کے لیے شفعہ کا حق باقی نہیں رہتا۔

اس حدیث کی صحت پر کتب صحاح ستہ متفق ہیں۔ اس کی سند میں کسی نوع کا طعن والزام نہیں پایا جاتا۔ اور یہ حدیث دو وجوہ کی بنا پر حجت ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ شفعہ اس چیز پر محدود ہے جو کہ تقسیم نہ ہو سکے۔ صحیح بخاری کی اس حدیث نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:-

انما الشفعة فیما لم یقسم۔

"شفعہ صرف اس شے میں ہے جو تقسیم نہ کی جا سکے"۔

اس حدیث نے شفعہ کو ایک ہی حال میں محدود کر دیا ہے وہ یہ کہ شفع کسی شے کی شرکت کے دوران ہی ہو سکے گا جس میں شراکت اور حصہ داری نہ ہو گی۔ اس میں شفعہ نہ ہو گا، اس لیے کہ حدیث کی ظاہر عبارت کا مدعا یہی ہے کہ حق شفعہ شرکت و حصہ داری کے زمانہ میں ہی حاصل ہوتا ہے۔ جب چیز کی تقسیم عمل میں آجائے تو شفعہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ جس چیز میں شرکت نہیں ہے اس میں شفعہ کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔

پہلی حدیث اس باب میں بالکل واضح ہے کیونکہ اس نے تصریح کر دی ہے کہ حد بندی ہو جائے تو حقِ شفعہ زائل ہو جاتا ہے۔

پہلی رائے کے حاملین نے اس کی اس بنا پر تردید کی ہے کہ حدیث کا تعلق اس شفعہ سے ہے جس کی بنیاد شراکت ہو۔ یہ شفعہ چیز کے تقسیم ہونے تک کیا جا سکتا ہے۔ تقسیم کے بعد شرکت والے کے لیے شفعہ کا ثبوت نہیں ملتا۔ اور اگر شرکت کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے حق شفعہ ثابت ہونے کا امکان ہو تو اس

بارہ میں حدیث خاموش ہے۔ معاملہ کی اس نوعیت کے پیشِ نظر ان احادیث کے درمیان جن سے پڑوسی کے لیے حق شفعہ کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس حدیث کے درمیان کوئی تعارض و تخالف باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس میں نفیاً یا اثباتاً پڑوسی کے حق شفعہ سے تعرض ہی نہیں کیا گیا۔

جن لوگوں نے پڑوسی کے حق شفعہ والی حدیث ماننے سے انکار کیا ہے اور اس حدیث کو صحیح تسلیم کیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شفعہ چیز کی تقسیم سے قبل ہی ہو سکتا ہے بعد میں نہیں ہو سکتا، وہ اس بناء پر ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے زیادہ قوی اور روایت کے اعتبار سے زیادہ ثقہ ہے۔

لیکن پہلی رائے کے حاملین نے اس حدیث کے باوجود پڑوسی والی احادیث کو قابلِ عمل و صحت مانا ہے۔ انھوں نے ان دونوں قسم کی احادیث کے درمیان تطبیق دی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جس نہج سے ہم نے گزشتہ سطور میں معاملہ کی وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں، نہ کسی حدیث کو رد کر دینے کی کوئی وجہ جواز ہے اور نہ ایک کی تضعیف اور دوسری کی توثیق کی گنجائش ہے۔

یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے جو بعض شافعیہ اور مالکیہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہ ہمسائیگی کی وجہ سے اس وقت حقِ شفعہ صحیح ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ کسی نوع کے مفاد کی رفاقت بھی وابستہ ہو۔ جب شرکت کا تعلق حقِ رفاقت بھی اپنے ساتھ رکھتا ہو اور اس کے ساتھ پڑوس بھی پوری طرح ملا ہوا ہو تو یہ پڑوس حق شفعہ کو ثابت کر دے گا۔ جن زیدیہ نے اسی رائے سے تمسک کیا ہے۔

ان کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

الجار احق بشفعة جارہ اذا کان طریقهما واحد۔"

"پڑوسی اپنے پڑوسی پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، اگر دونوں کا راستہ ایک ہو۔"

اس سلسلہ میں روض النضیر کے مصنف کہتے ہیں کہ:-

"شریعت میں شفعہ کا حکم اس بنا پر ہے کہ ہر ممکن طریقہ سے تکلیف و اذیت کا دفعیہ کیا جائے، اور یہ زیادہ اختلاط اور باہمی مفادات کی وابستگی کی وجہ سے ہوتا ہے اور تعلق وہم سائیگی میں شرکت اور راستہ میں وحدت بھی اس کا باعث ہے۔ اس کے علاوہ جو صورتیں ان میں ضرر کی ہیں، ان کی نوعیت شاذ و نادر ہی رونما ہوتی ہے۔"[1]

یہ بات اس لیے قابلِ عمل اور لائقِ اعتبار ہے کہ یہ اصحاب تحقیق کی رائے ہے اور زید کا کہنا ہے کہ محققین کا معمول یہی چیز رہی ہے۔

امام زید کے نزدیک شفعہ کا حق اس لیے ہے کہ پڑوسی کا جن تکلیفوں سے دوچار ہونا ممکن ہے، ان سے محفوظ رہے۔ بلاشبہ حصہ دار کی تکلیف کا احساس اس پڑوسی سے بھی زیادہ ہوتا ہے جو بالکل ہی ساتھ ملا اور چپکا ہوا ہو۔ اسی بنا پر حصہ دار کا حق پڑوسی

---

[1] روض النضیر جلد ۳، ص ۳۲۹۔

کے حق پر مقدم ہے۔ چنانچہ المجموع میں امام زیدؓ بن علی سے روایت ہے جس نے اسی کی صراحت کر دی ہے :-

سألت زید بن علی علیہ السلام عن الشفعة، فقال الشریك احق من الجار، والجار احق من غیرہ، ولا شفعة لجار غیر لزیق۔

"راوی کہتا ہے، مَیں نے زید بن علی علیہ السلام سے شفعہ کے بارہ میں سوال کیا۔ انھوں نے کہا۔ حصّہ دار پڑوسی سے زیادہ حق دار ہے۔ اور پڑوسی دوسرے لوگوں سے زیادہ حق رکھتا ہے۔ اور جو پڑوسی بالکل ہی متصل و ملحق نہ ہو۔ اسے شفعہ کا حق نہیں پہنچتا۔

پڑوسی سے مراد، وہ پڑوسی ہے جو بالکل ساتھ ملا ہوا ہو، اس کی زمین اس کی زمین کے ساتھ ملی ہوئی ہو یا مکان کی دیوار اس کی دیوار کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔ اور "پڑوسی کا دوسرے کی نسبت زیادہ حق دار" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس نے زمین کو خریدا ہے، بیچنے والے کا پڑوسی اس سے زیادہ حق رکھتا ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہنی چاہیئے کہ وہ شراکت قابلِ اعتبار ہو گی جس میں حق رفاقت پایا جاتا ہو، جیسا کہ روض النضیر کے مصنف نے وضاحت کی ہے۔

یہاں ہم فقہ زیدی کی منطق کو فقہ حنفی کی اس منطق سے مختلف پاتے ہیں جس میں پڑوسی کے لیے مشارکت کو بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ ان دونوں فقہوں کے درمیان چار امور میں مفارقت ظاہر ہوتی ہے۔

اوّل :- فقہ حنفی میں حق شفعہ کے لیے فائدہ میں شراکت کو معتبر گردانا جائے گا۔ کیونکہ جو لوگ کسی ایک مفاد کے پیش نظر زمینوں میں شرکت کرتے ہیں، اسے شفعہ کے

ثبوت کے لیے ایک مستقل بالذات سبب مانا جاتا ہے۔ چناں چہ وہ زمینیں جن کے پانی کی گذرگاہ ایک ہو اور پانی ایک ہو وہ سبب ایک دوسرے پر حقِ شفعہ کا ثبوت بہم پہنچا دے گا۔ لہٰذا تنہا فائدہ میں شرکت شفعہ کے مطالبہ کو حق بجانب ثابت کرنے کا باعث بن جائے گی۔

لیکن امام زیدیہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فائدہ میں شرکت شفعہ کو حق بجانب ٹھہرا دیتی ہے ان کے نزدیک شرکت کے ساتھ ہمسائیگی ضروری ہے۔ شرکت سے قطع نظر ان کی رائے میں پڑوسی ہونا شفعہ کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہے۔ صرف مشترک مفاد کی حامل چیزوں میں بھی شفعہ ثابت ہے۔ فرض کیجئے دو آدمیوں کا ایک مشترکہ غلام ہے۔ ان میں ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا ہے۔ اس میں حق شفعہ ثابت ہے۔ کیوں کہ اس میں اشتراک کا ایک مستقل سبب پایا گیا۔

ثانی :۔ مکان و زمین کے ساتھ وابستہ پڑوسی کو حنفیہ شفعہ کا حق نہیں دیتے۔ جبکہ دونوں کی زمینوں میں فائدہ و نفع کا اشتراک ہو اس لیے کہ نفع کا حق پڑوسی کے حق پر فائق ہے۔ مگر زیدیہ کے نقطۂ نظر سے جب پڑوس اور نفع کا مقابلہ ہو گا تو اشتراک کا اعتبار کریں گے، وہ بذاتِ خود شفعہ کو ثابت نہیں کرتا، اس لیے کہ اسے عند الطلب ترجیح دی جائے گی۔

ثالث :۔ زیدیہ اور اہل بیت کے اکثر ائمہ و فقہاء اشتراک کے معنیٰ کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں کہ اشتراک ملکیت میں ہو نفع میں نہ ہو تو وہ رفاقت کے حقوق میں ہوگا۔

لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ شرکت نفع میں ثابت ہے۔ اگرچہ پانی کے گذرنے کا

یا راستہ کا رقبہ صاحبِ زمین کی ملکیت میں نہ ہو۔ وہ دونوں کی رفاقت و اشتراک میں متعین ہے، کیوں کہ پانی زمین کو کسی خاص اور متعین راستہ ہی سے جا سکے گا اور اگر راستہ اور پانی کے گذرنے کی جگہ غیر مملوکہ ہوگی تو زمین کو سیراب بھی کسی خاص گذرگاہ سے ہی کیا جائے گا۔

رابع - متاخرین کی رائے کے مطابق حنفیہ کے نزدیک حق شفعہ کی ترتیب یہ ہے :-

- زمین میں حصّہ دار کے لیے۔
- پھر زمین کے پانی میں حصّہ دار کے لیے۔
- پھر پانی کی گذرگاہ میں حصّہ دار کے لیے۔
- پھر پڑوسی کے لیے۔

زیدیہ کے نزدیک حق شفعہ کی ترتیب یہ ہے :-

- زمین یا کسی دوسری جائداد میں حصہ دار کے لیے۔
- پھر پڑوسی کے لیے، پڑوسی حصہ دار کا حق ہے۔
- پھر اس کے لیے جو راستہ میں حصہ دار ہے۔
- پھر وہ پڑوسی شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ جو مکان یا زمین کے اعتبار سے ملحق و منسلک ہے۔ اگرچہ اس کا حصہ داری کا کوئی تعلق نہ ہو۔

راستہ میں شریک پڑوسی پر پانی میں شریک پڑوسی کو مقدم قرار دینا حنفیہ اور زیدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

امام ہادی الی الحق اور ان کے متبعین کی رائے یہ ہے کہ جو پڑوسی پانی میں حصہ دار ہے وہ اس پڑوسی پر فوقیت رکھتا ہے جو راستہ میں حصہ دار ہے۔ ان کا موقف

یہ ہے کہ پانی دونوں حقوق کا جامع ہے۔ ایک خود پانی کے حق کا اور ایک اس کی گذرگاہ کے حق کا۔ اگذرگاہ کا حق پانی کو آگے نالیوں میں یا سیرابی کے وقت چلانے کا حق ہے۔ لیکن دونوں حصہ داروں کے درمیان جو راستہ کا حق ہے۔ وہ درحقیقت ایک ہی ہے۔ وہ تو اس کا محض راستہ سے گزرنا ہے۔ اس سے گذر کر یا تو وہ اس کے مکان میں چلا جائے گا یا زمین میں! ظاہر ہے کہ ترتیب اور قرب کے اعتبار سے دو حق ایک حق سے زیادہ قوی اور مضبوط ہوتے ہیں۔ مگر زیدیہ نے تین وجوہ کی بنا پر اس استدلال کی تردید کی ہے:-

۱- دو حقوق کا اجتماع تعدد اسباب کا موجب ہوتا ہے اور تعدد اسباب ترجیح کا موجب نہیں ہوتا: کیوں کہ ایسے پڑوسی پر جو دو طرف سے ملا ہوا ہو۔ اس پڑوسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی جو ایک جانب سے ملا ہوا ہے۔ ترجیح میں محض سبب کے زور اور وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، تعداد اور گنتی کو نہیں دیکھا جاتا۔ پانی پلانے کے حق میں بے شک کتنے ہی اسباب جمع ہو جائیں لیکن راستہ میں یہ بات نہیں۔

۲- اس صورت حال کی روشنی میں ممکن ہے راستہ میں بھی تعدد حقوق پایا جائے۔ راستہ میں دو حقوق ہیں۔ ایک انسانوں اور حیوانوں کے گذرنے کا حق اور ایک مستقل راستہ کا حق! یہ بالکل اسی طرح کے دو حقوق ہیں جس طرح پانی پلانے میں ہیں۔ ایک پانی کی گذرگاہ کا حق اور ایک بذاتِ خود پانی کا حق! بعینہٖ راستہ کی جگہ کا حق قابل اعتبار گردانا جائے گا۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق ہے۔ پانی بذاتِ خود مطلوب ہے۔ وہ ایک مستقل حق ہے اور گذرگاہ سے اس کے گذرنے کا دوسرا حق ہے بخلاف راستہ کے اس میں صرف دوسرے حق کا اعتبار کیا جائے گا۔

۳- کس کا حق قوی ہے اس میں اس شئے کا اعتبار کیا جائے گا کہ آیا آپ اس میں تصرف پر قادر ہیں؟ پانی میں کوئی تصرف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نالیاں کھودی جائیں گی تو وہ دونوں شریکوں کی رضا مندی سے ہی کھودی جائیں گی۔ لیکن راستہ پر مکان کی کھڑکیاں ہر وہ شخص کھول سکتا ہے جو راستہ میں شریک ہے۔ لہٰذا بظاہر راستہ کا حق پانی کے حق سے قوی ہوا۔

اس سلسلہ میں کہا جا سکتا ہے کہ مکان کی یہ شکل راستہ میں نہیں ہے بلکہ اس زمین اور جائداد میں ہے جس کا وہ مالک ہے۔ بخلاف پانی کی نالیوں میں، وہ محض پانی کے لیے ہیں اور پانی کی مقدار پر ہی اثر انداز ہوتی ہیں۔ جبکہ راستہ کے مکان کی کھڑکیاں اس گذرگاہ کو متاثر نہیں کرتیں جو کہ راستہ میں فائدہ اٹھانے کی مظہر ہے۔

یہ ہیں زیدیہ کے وہ خیالات و افکار جو ہادیہ اور غیر ہادیہ کے درمیان اختلافی بیان کیے جاتے ہیں۔

نہ اسباب جن سے بعض حنفیہ پانی کے حق کو راستہ کے حق پر مقدم مانتے ہیں یہ ہیں کہ نئے خریدار سے پانی کے بارہ میں زیادہ تکلیف پہنچے گی۔ جب کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کی اذیتوں سے محفوظ نہیں رہا جا سکتا۔ پانی ہی سے کھیتی باڑی اور درختوں کی زندگی وابستہ ہے رہی راستہ کی تکلیف تو یہ تکلیفیں بسا اوقات برداشت کرلی جاتی ہیں۔

اس ضمن میں ایک یہ ہے کہ شفعہ دفع ضرر کے ہے اور تکلیف ان اسباب میں سے ہے جس کو شفعہ کرنے والے دیگر اسباب پر ترجیح دیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ زمین میں حصہ دار مقدم ہوگا، باوجودیکہ حنفیہ میں بعض لوگوں نے پانی اور راستہ کو ایک ہی درجہ میں رکھا ہے۔

المجموع اور اس کے شارحین سیلابی پانی کے بارہ میں کوئی تعرض نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شفعہ ان چیزوں میں ہے جو راستہ کی طرح مشترک ہوں۔ المجموع اور اس کے شارحین اس میں وقت شفعہ کا اعتبار کریں گے جبکہ وہ راستہ کے اور پانی کے حقوق میں مشترک جگہ ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک حق شفعہ کی اساس و بنیاد اشتراک ہے۔ اور وہ حنفیہ کے نزدیک پانی اور راستہ سے مؤخر ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ بات المجموع اور اس کی شرح میں بھی اسی طرح ہے واللہ اعلم

شفعہ کا تعلق شرکا سے ہے حصص سے نہیں

المجموع میں آتا ہے۔

قال زید بن علی علیہ السلام الشفعۃ علی عدد الرؤس لا علی الانصباء۔

"زید بن علی علیہ السلام فرماتے ہیں۔ شفعہ اشخاص پہ ہے، حصوص پہ نہیں"۔

اس کی تفصیل میں روض النضیر میں لکھا ہے ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین کے تین حصے دار ہوں۔ ایک کا نصف حصہ ہو۔ دوسرے کا آٹھواں حصہ اور تیسرے کا $\frac{5}{3}$ ہو تو اس صورت میں جب نصف کا مالک اپنا حصہ فروخت کر دے تو $\frac{5}{3}$ اور آٹھویں حصے والے کے درمیان دو نصفین میں تقسیم کر دیا جائے گا نہ کہ بقدر آٹھویں حصے اور $\frac{5}{3}$ کے [1]

---

[1] المجموع والروض النضیر جلد ۳ ص ۳۴۳

یعنی دونوں حق شفعہ کے مطالبہ کی حیثیت سے برابر برابر ہوں گے۔ یہ نہیں ہوگا کہ فروخت شدہ شے ہر ایک کی ملکیت کے مطابق محسوب ہو۔ بلکہ مساوی سمجھی جائے گی۔ اور دو حصّوں میں منقسم ہوگی چار حصّوں میں منقسم نہیں ہوگی تاکہ آٹھویں حصّہ والے کو چوتھا اور ⅜ والے کو ¾ مل جائے۔

یہ ائمہ اہل بیت، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب اور امام سفیان ثوری کی رائے ہے۔ یہ رائے دو اصولوں پر مبنی ہے:۔

اول۔ حق شفعہ دراصل دونوں میں سے ہر ایک کے لیے قیام و کامل ثابت ہے۔ ہر ایک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ فروخت چیز پوری کی پوری طلب کرے، اور اگر دوسرا مزاحم نہ ہو تو ایک ہی مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر دوسرا بھی مزاحم ہو تو دونوں کے حق متعارض ہو جائیں گے۔ اور دونوں حق کامل و مکمل ہوں گے۔ مزاحمت کی صورت میں دونوں کا معاملہ نصف نصف ہوگا۔ علاوہ ازیں چونکہ سبب متحد ہے اور وہ شرکت ہے۔

اور یہی وہ چیز ہے جو اس وقت تک مطالبہ شفعہ کو حق بجانب ٹھہراتی رہے گی۔ جب تک کہ سبب متحد رہے گا۔ اور جو چیز درپیش ہے وہ مساوی ہو جائے گی۔

ثانی:۔ مطالبہ شفعہ میں جو حکمت پنہاں ہے وہ نئے خریدار سے متوقع تکلیف کا ازالہ ہے اور تکلیف کا تعلق نسبت سے نہیں بلکہ یہ بغیر کسی تفاوت کے ہوتی ہے بلکہ تکلیف کا احتمال چھوٹے حصے کے لیے زیادہ ہوتا ہے اور جب یہ تکلیف اس کو زیادہ لاحق ہو جائے تو زیادہ شدید اور زیادہ ممکن الوجود ہوتی ہے۔

بہ رائے جمہور زیدیہ اور ان فقہا بلاد و امصار کی ہے جو ان سے موافقت و تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں ایک اور رائے بھی ہے اور وہ بعض زیدیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ کی رائے ہے۔ نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اس کی تشبیل مروی ہے۔

وہ یہ کہ شرکاء کے حصوں میں تفاوت کی صورت میں شفعہ کا حکم ملک کی نسبت سے ہوگا تساوی کی نسبت سے نہ ہوگا۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی بنا شفعہ کرنے والے کی وہ ملک ہے جس میں وہ شفعہ دائر کرتا ہے۔ جب یہ ملک طالبین شفعہ کے درمیان مختلف مقدار میں ہوگی تو اس کا حکم بھی مختلف مقدار کا حامل ہوگا۔

کہتے ہیں کہ یہ رائے اکثر فقہا مدینہ کی ہے اور ان میں وہ فقہا سبعہ بھی شامل ہیں جو فقہ مدنی کے بہت بڑے عالم و حامل ہیں۔

شفعہ کے بارے میں یہ ہیں وہ نظریات جو ہم نے ذکر کیے ہیں اور یہ شفعہ کے اکثر اصولوں کو متضمن و مشتمل ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ فی الجملہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے مذہب سے میل کھاتے ہیں۔ اگر کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو جزئیات میں ہے، کلیات میں نہیں، اور اس باب میں المجموع میں وہی منطق کارفرما ہے جو ائمہ اربعہ وغیرہ کی منطق ہے یعنی یہ انھیں احادیث پر مبنی ہے جو علمائے سنت کے ہاں جانی بوجھی ہیں۔ اور اگر وہ احادیث طریق اہل بیت سے مروی ہیں، تب بھی ان مرویات سے متفق ہیں جو طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طریق سے مروی ہیں یا پھر ان کی سند میں سقم ہوگا۔ یہ روایات دفع ضرر اور جلب نفع کی علت شرعیہ اور حکم کے اصول پر قائم ہیں۔

اب ہم کتاب کے دوسرے باب مزارعت بٹائی کو موضوع بحث ٹھہراتے ہیں۔

مزارعت

علماء اسلام اس پر متفق ہیں کہ زمین کا بٹائی (مزارعت) پر معاملہ کرنا جائز ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ عقدِ استحسان ہے جو خلافِ قیاس ہے کیوں کہ اس کو اجارہ کہنا مشکل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اُجرت غیر معلوم اور غیر متعین ہوتی ہے۔ اس کو شرکت بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ شیٔ مشترک غیر معلوم ہے، یہ بات ان کے نزدیک قیاس کا حکم رکھتی ہے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ استحسان اسے حق بجانب ٹھہراتا ہے: کیوں کہ وہ ابتداء میں اجارہ ہے اور انتہا میں شرکت!

ظاہریہ اس بات کو جائز نہیں ٹھہراتے کہ قابلِ کاشت زمین سے بطریقِ اجارہ. اجرت معلومہ کی صورت میں فائدہ اٹھایا جائے۔ اس لیے کہ انھوں نے اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ کے صحابۂ عظام کے عمل و فعل سے تمسک کیا ہے اور اپنے لیے اس بات کو نشانِ راہ قرار دیا ہے جس کی طرف آنحضرتؐ نے اشارہ فرمایا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ المجموع میں زرعی زمین سے نفع حاصل کرنے کی بتدریج اجازت دی گئی ہے اور یہ الفاظ تدریج پر دلالت کناں ہے۔

عن علی علیہ السلام ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن قبالۃ الارض بالثلث والربع وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کانت لاحدکم ارض فلیزرعھا اولیمنحھا اخاہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو تیسرے اور چوتھے حصے سے کفالت[1] پر دینے سے منع فرمایا ہے۔
آنحضرت صلعم کا ارشاد یہ ہے کہ جب تم میں سے کسی کے پاس زمین ہو تو وہ شخص یا تو خود اس کو کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے۔
آنحضرت صلعم کے اس ارشاد کی وجہ سے بہت سی زمینیں کاشت ہونے سے رہ گئیں اس کے بعد لوگوں نے بٹائی پر کاشت کی اجازت طلب کی۔ آپ صلعم نے اجازت دے دی۔ خیبر کی زمین بھی اس کے یہودی مالکوں کو اس شرط پر واپس کردی کہ وہ اپنے نخلستانوں میں مقیم رہیں گے، انھیں سیراب کریں گے، کھیتی باڑی کریں گے اور نصف حصہ پر ان کی حفاظت کے فرائض انجام دیں گے۔
چنانچہ جب پھل پک گیا اور اس کے توڑنے کا وقت آگیا تو آنحضرت صلعم نے عبداللہ رضی اللہ عنہ بن رواحہ کو بھیجا۔ انھوں نے ایک اندازہ لگایا اور مقررشدہ حصہ کے مطابق نصف[1]

---

[1] المجموع جلد ۳ صفحہ ۳۵۰ "قبالہ" لفظ و معنی کے اعتبار سے "کفالہ" کی مانند ہے۔ حدیث کے معنی کی رو سے اس التزام و پابندی سے روکنا ہے کہ زمین کی زراعت و کاشت پر تیسرا یا کوئی اور حصہ دیا جائے۔ مزارعت، مخابرہ (بٹائی پر کھیتی کرنا) کی طرح ہے یعنی یہ معاملہ کرنا کہ زمین کاشتکار کو اس شرط پر دی جائے کہ منافع دونوں (مالک، مزارع) کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ "صرام" کا معنی پھل توڑنا اور "خرص" کا مطلب (باقی بر صفحہ ۳۹۶)

ان کے حوالے کر دیا۔

یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، جو انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پہلے مزارعت منع تھی۔ پھر مباح قرار دی گئی اور منع کے بارہ میں اس روایت کی تائید میں بہت سے شواہد ہیں۔ چنانچہ شیخین (بخاری و مسلم) اور بیہقی میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کچھ لوگوں کے پاس فالتو زمین تھی، وہ اسے تیسرے، چوتھے اور نصف حصہ پر اجرت پر دیتے تھے۔ آنحضرتؐ نے یہ صورت حال دیکھی تو فرمایا:۔

من کان لہ فضل ارض فلیزرعہا او لیمنحہا اخاہ فان ابی فلیمسک ارضہ۔

"جس کے پاس زائد زمین ہو، وہ یا تو اس کی کاشت کرے یا اپنے بھائی کو دے دے، اور اگر ایسا نہ کرے تو اپنی زمین اپنے قبضہ میں رکھے۔

صحیح مسلم میں رافعؓ بن خدیج سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نفع بخش چیز سے روک دیا اور ہم نے اللہ اور اس کے رسول کی تابعداری کو اس سے زیادہ مفید اور نفع بخش سمجھتے ہوئے اسے ترک کر دیا۔ لوگوں نے پوچھا، وہ کون چیز ہے؟ رافعؓ بن خدیج نے کہا۔ رسول اللہؐ نے فرمایا:۔

من کانت لہ ارض فلیزرعہا او لیزرعہا اخاہ ولا یکاریہا بالثلث ولا بالربع ولا بطعام مسمی۔

(بقیہ: یہ صفحہ ۳۴۵) وزن ماپ کے بغیر محض دیکھ کر کسی چیز کا اندازہ کرنا ہے۔

"جس شخص کے پاس زمین ہو، اس کو وہ کاشت کرے، یا کاشت کے لیے اپنے بھائی کو دے دے، اس کو تیسرے اور چوتھے حصے پر یا مقررشدہ اناج کے بدلے کرایہ پر نہ دے۔"

یہ مسئلہ کے پہلے حصہ کے شواہد ہیں جس کے بارہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بٹائی میں تیسرے یا چوتھے حصہ کی شرط لگانا منع ہے۔

لیکن دوسرا حصہ جس میں ممانعت کے بعد اباحت بیان کی گئی ہے۔ اس کے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی روایات سے شواہد ذکر کیے گئے ہیں، چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ سے صحیح بخاری میں ہے:۔

اعطی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیبر الیھود علی ان یعملوھا و یزرعوھا ولھم شطر ما یخرج منھا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کو زمین اس شرط پر واپس کر دی کہ وہ اس میں کام کریں گے اور اس میں کاشت کریں گے اور ان کے لیے زمین کی آمدنی سے آدھا حصہ ہوگا۔

صحیح مسلم ہے۔

انہ صلی اللہ علیہ وسلم دفع الی یھود خیبر نخل خیبر من اموالھم ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف ثمرھا و فی لفظ لما ظھر رسول اللہ علیہ وسلم اراد اخراج الیھود عنھا، فسئلوہ ان یقرھم بھا علی ان یکفوھا عملھا ولھم نصف الثمر، فقال لھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقرکم علی ذلک ما شئنا

فقروا بها حتی اجلاهم عمر۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں کے مال میں سے نخلستان ان کو اس شرط پر واپس لوٹا دیئے کہ ان کا نصف حصّہ آنحضرتؐ کے لیے مخصوص ہوگا"۔

ایک روایت کے یہ لفظ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر کے یہودیوں پر غالب آگئے اور خیبر فتح ہوگیا تو آپؐ نے وہاں سے یہودیوں کو نکال دینے کا ارادہ کیا۔ اس پر یہودیوں نے آنحضرتؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ اس میں کام کریں گے اور اس کے بدلے ان کے لیے آدھا پھل ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس شرط پر ہم تمھیں جب تک چاہیں گے ٹھہرائے رکھیں گے۔ چنانچہ وہ ٹھہرے رہے۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ خطاب رضی اللہ عنہ نے ان کو جلا وطن کر دیا۔

بہرحال ہم مسئلہ کے اس دوسرے حصّہ کی تائید میں جیسا کہ المجموع میں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایات سے متعدد شواہد پاتے ہیں۔

اب ہم اس مسئلہ کو نظر و بصر کے زاویوں میں لائیں گے، جس پر وہ احادیث دلالت کناں ہیں جو ایک دوسری کو مضبوط کرتی ہیں۔ اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسرے یا چوتھے حصّہ یا غلہ کی کسی بھی مقدار (اگرچہ کسی قسم کا غلہ ہو) کے تعین کے ساتھ بٹائی پر معاملہ کرنے سے منع فرما دیا ہے اور حکم دیا ہے کہ مالکِ زمین کے لیے صرف یہی بات روا ہے کہ یا تو وہ خود کاشت کرے، یا بغیر کسی معاوضہ و حصہ اور طلب مال کے زمین اپنے بھائی کو دے دے تاکہ وہ اس میں کاشت کے سلسلہ کو بڑھائے لیکن اس

ممانعت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خیبر کے یہودیوں کے لیے جائز قرار دیا۔

یہاں بحث کا اصل محور اور موضوع ارض خیبر ہے اور ساری گفتگو اسی کے گرد گھومتی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں بٹائی کے عمل کو جاری فرمایا ہے تو اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ آپؐ نے یہ کام امور اہل اسلام کے ولی و مختار ہونے کی حیثیت سے کیا اور پھر یہ معاملہ بیت المال کی زمین کا تھا اور رسول الائمہ عادۃً بیت المال میں اس طرح کا تصرف نہیں کرتے ہیں۔

بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے اس زمین سے جو کچھ لیا اس کی حیثیت خراج کی تھی۔

جب آپؐ نے ارضِ خیبر میں بٹائی کا یہ معاملہ اسی وصف و اعتبار کی بنا پر کیا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا آپؐ کا یہ عمل ہر اس شخص کے لیے اذنِ عام سمجھا جائے گا جو کہ زرعی زمین کا مالک ہے ؛

واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کیوں کہ انھوں نے رخصتِ عام میں اباحت و جواز کی جو علت بیان کی ہے وہ لوگوں کی وہ شکایت ہے جو انھوں نے اس بارہ میں کی کہ آپؐ کے ارشاد کی وجہ سے بہت سی زمین کاشت ہونے سے رہ گئی ہیں۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے کلام میں یہ وضاحت سے مروی ہے کہ :

زمین کے بہت سے قطعات بے کار ہو گئے تھے جس سے متاثر ہو کر لوگوں نے آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ آپؐ انھیں اجازت مرحمت فرما دیں، چنانچہ آپ نے اجازت

دے دی۔

اسی رائے پر جمہور فقہاء کا عمل ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ امام جعفر صادق کہا کرتے تھے۔

آل ابوبکرؓ، آل عمر خطاب اور آل علیؓ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اپنی زمین تیسرے اور چوتھے حصہ پر لوگوں کو دیا کرتے تھے۔

اکثر صحابہ کا یہی عمل تھا اور اسی پر فقہاء ائمہ کا اجماع ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ رح کی بعض روایات میں اس سے اظہار اختلاف کیا گیا ہے۔

اس رخصت کے پیش نظر فقہاء نے زمین کے اجارہ پر دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح زمین سے فائدہ اٹھانا اسی طرح جائز ہے جس طرح کہ کوئی شخص، زمین کی قیمت ادا کر کے شریک ہو جاتا اور پھر اس سے فائدہ اٹھاتا ہے، بلکہ اس میں بالاولیٰ رخصت ہونی چاہیئے۔ اس لیے کہ مال کی صورت میں معاملہ طے کرنا، نزاع و خصومت کا باعث نہیں بنتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کسی قسم کی غفلت اور تاریکی میں نہیں رہتا۔ بات مناقشہ اور جھگڑوں سے بالکل محفوظ ہو جاتی ہے۔ برخلاف زمین کی کاشت اور پیداوار سے حصہ مقرر کرنے کے کہ اس میں انسان اپنی طرف سے اگر نرمی اور درگذر کا ثبوت بہم نہ پہنچائے تو جھگڑوں کے امکانات ہر وقت ابھرتے رہتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اہل ظواہر کا نقطۂ فکر یہ ہے کہ رخصت صرف ان چیزوں تک محدود رہے گی جو نص کے دائرہ میں داخل ہیں۔ یعنی حصہ کا تعین صرف غلے

یا پھل میں ہو سکتا ہے اجرت اس میں داخل نہیں۔

ظاہریہ نے یہاں مزارعت کو اجارہ پر قیاس کر کے غلطی کی ہے۔ ان کے نزدیک اجارہ اور مزارعت (بٹائی) دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ وہ اس فکر و رائے کی بنیاد اور تائید میں یہ کہتے ہیں کہ اکثر تابعین زرعی زمین کو سونے اور چاندی کے بدلے کرایہ پر دینے کو مکروہ گردانتے تھے۔ چنانچہ حسن بصریؒ کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ زمین کرایہ پر دینے کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح مشہور تابعی محمد بن سیرین کے متعلق مروی ہے کہ وہ سونے اور چاندی کے بدلے زمین کرایہ پر دینے کو بُرا سمجھتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ زرعی زمین میں نقد رقم پر اجارہ کا معاملہ طے کر لینے کا مسئلہ صحابۂ رسول کے درمیان سرے سے محل اختلاف ہی نہیں، بلکہ اس پر سب کا اجماع ہے، یہ تو رخصت کا محتاج ہی نہیں، کیوں کہ یہ منافع کی بیع ہے۔ اور یہ منافع کی بیع ٹھیک اسی طرح جائز ہے جس طرح کہ خود کسی ایک چیز کی بیع جائز ہے۔ چنانچہ رافعؓ بن خدیج سے متعلق منقول ہے کہ ان سے کسی نے زمین کو کرایہ پر دینے کے بارہ میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا:۔

نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض ببعض ما یخرج منھا، قال فسئالۃ عن کراء الارض بالذھب و الورق، فقال لا بأس بکرائھا بالذھب والورق۔

"یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیداوار کے کچھ حصّہ پر زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں، میں نے آپؐ سے زمین

کو سونے اور چاندی کے بدلے کرایہ پر دینے کے بارہ میں سوال کیا تو فرمایا

سونے اور چاندی کے بدلے زمین کرایہ پہ دینے میں کوئی حرج نہیں"۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ یہ ہے کہ زمین کو اس کی پیداوار کے بعض حصے کے بدلے اجارہ پر نہ دیا جائے، کیونکہ اس سے بات صاف نہیں ہوتی اور معاملہ بے خبری و جہالت کے پردہ میں لپٹا رہتا ہے جس سے نوبت نزاع و فساد تک پہنچ جاتی ہے — روض النضیر میں ہے:

شارع علیہ السلام کا مقصد یہ ہے کہ اجرت ہر اُس چیز پر جائز ہے جس میں دھوکے کا احتمال نہ ہو، اور بات جھگڑے اور فساد تک نہ پہنچتی ہو۔ خلاصہ کلام یہ کہ نہی سے مراد اس کی حقیقت ہے اور وہ معاملہ خیبر میں دو امور میں سے ایک کے ساتھ منسوخ ہو گئی۔ سیاق کلام کی روشنی میں سبب معین سے مراد یہ ہے کہ نہی اس بناء پر تھی کہ وہ (سبب) شرط فاسد کو متضمن تھا[1]

اس ساری بحث کا مفاد یہ ہے کہ مزارعت اور مساقات سے جو نہی وارد ہے۔ اس کا تعلق درحقیقت غلّہ یا پھلوں کے کچھ حصہ سے ہے اور وہ بھی اس بنا پر کہ وہ شرائط فاسدہ کو متضمن ہے نہ کہ مطلقاً منع ہے یا اس لیے کہ آغاز ہجرت میں ضروریات ایک دوسرے کی امداد اور غم گساری کے لیے مجبور کرتی تھیں۔ اور یہ عین مواخات اور بھائی چارہ کی سی صورت تھی۔ لیکن جب معاملات کی حیثیت

---

[1] روض النضیر ج ۳ صفحہ ۳۵۶

مستحکم ہوگئی اور لوگ مطمئن ہو گئے تو جواز و اباحت کا قانون عام اور ہمہ گیر ہوگیا۔

رافع بن خدیج نے جو حدیث اباحت کے راوی ہیں، ایک دوسری حدیث کے ضمن میں جو انھیں کے طریق سے مروی ہے نہی کی علت بیان کی ہے۔

حنظلہ بن قیس انصاری سے مروی ہے کہ انھوں نے رافع بن خدیج سے سونے اور چاندی پر زمین کو کرایہ پر دینے کے متعلق سوال کیا۔ انھوں نے کہا، اس میں کوئی حرج کی بات نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ کھیتی ہی کے کسی حصہ پر زمین کو کرایہ پر دے دیتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ لوگوں کو یہ شکایت پیدا ہوتی تھی کہ کبھی وہ تباہ ہوگیا اور دوسرا صحیح سالم رہا۔ اور لوگوں میں اجارہ کی یہی شکل متعین تھی۔ اس لیے انھیں اس سے روک دیا گیا۔ لیکن ایسی شئ کے بدلے جو کہ معلوم و متعین ہو، اجارہ کا معاملہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

رافع بن خدیج رض کی اس توجیہ سے کھیتی اور پھل کی ہر قسم پر مزارعت و مساقات کا معاملہ کرنے کی اباحت واضح ہوگئی۔ جب تک اس میں طے کردہ شرائط پائی جائیں گی۔ کوئی فریق اتنا بے خبر نہیں رہے گا کہ جس سے کسی نوع کے نزاع یا ظلم کے دروازے کھل جائیں۔ کیونکہ شرائط معاملہ فریقین کے درمیان مساوات کے اس اصول کے مطابق مرتب کی گئی ہیں جو عدل و انصاف پر مبنی ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ زرعی زمین میں اجارہ کا معاملہ قطعی مباح ہے اس لیے کہ اس میں اجرت معلوم ہے۔ اور فساد و نزاع کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا ہے۔

المجموع میں امام زید بن علی سے مروی ہے:-

المزارعة جائزة بالثلث والربع اذا دفعت الارض سنة او اكثر من ذالک اذا کان العمل علی المزارع وکان البذر علی صاحب الارض او المزارع، فذلک کلہ جائز، وان کان صاحب الارض شرط شیئاً من العمل فسد ذالک وبطل

" بٹائی کا معاملہ تیسرے اور چوتھے حصہ پر طے کرنا جائز ہے، جبکہ زمین ایک سال یا اس سے زیادہ مدت کے لیے دی جائے، اور ساتھ ہی یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ تمام کام کاشت کار (مزارع) کے ذمہ ہوں گے۔ رہا بیج کا یہ قصہ مالک کے ذمہ ہو یا مزارع کے دونوں طرح جائز ہے۔ اور اگر مالک زمین نے مزارع پر خود کام کرنے کی کوئی شرط عائد کی ہو تو یہ شرط نادرست اور باطل قرار پائے گی۔"

یہ امام زید بن علی کی رائے ہے اور یہ اس رخصت میں جو حضرت علی بن ابی طالب کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے تطبیق کی ایک صورت ہے، اسی بنا پر امام زید نے کہا ہے کہ بٹائی تیسرے اور چوتھے حصہ پر جائز ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ نصف اور اس سے کم حصہ بھی جائز قرار پائے گا۔

بات یہ ہے کہ فریقین کو ہر وہ اتفاق جو باہمی رضا مندی کی آزادانہ اساس پر مبنی ہو اپنا لینا چاہیئے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بیج کی ذمہ داریوں کو مالک زمین قبول کرتا ہے یا کاشتکار! اگر بیج فریقین کی رضامندی سے مہیا کرنے کی ذمہ داری زمین کے مالک پر عائد کی جائے گی تو یہ چیز بھی درست ہو گی۔ اور اس سے زراعت؛

کاشت کے سلسلہ کو صحیح سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں کا اتفاق اس امر پر ہو جائے کہ بیج کاشت کار دے گا، جب بھی مزارعت صحت مندانہ طریق کی حامل ہوگی۔

اب فحوائے کلام سے یہ چیز نکھر کر سامنے آگئی کہ عمل و حرکت کی مشقت صاحبِ زمین پر عائد نہیں ہوگی۔ کیوں کہ مزارعت اور بٹائی میں جو اصول کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ ایک فریق زمین کی پیش کش کرے گا اور دوسرا عمل و محنت اور تگ و تاز کی ذمہ داریوں کو اٹھائے گا! یہ ممکن نہیں کہ محنت و مشقت کی ذمہ داریوں کو مالک زمین برداشت کرے اگر ایسا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں چیزیں (زمین بھی اور اس پر عمل و محنت بھی) ایک ہی فریق کی طرف سے ہوں۔ اور یہ ایسی چیز ہے کہ نہ تو اس میں معقولیت کا کوئی شمہ پایا جاتا ہے اور نہ عام اسلامی اصول ہی اس سے اتفاق کرتے ہیں۔ حقوق و واجبات متقابلہ سے متعلق یہ بات صفحۂ ذہن میں نقش رہنی چاہیے کہ تقسیم کار کے باب میں عقود اسلامیہ کی اصل اساس مساوات ہے۔ مزارعت اور بٹائی کے بارہ میں جو روایات کتب احادیث میں وارد ہیں وہ اسی اصل اور اساس کی صراحت کناں ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین اسی لیے تو خیبر کے یہودیوں کو واپس لوٹا دی تھی کہ وہ اس پر عمل و محنت کریں گے۔ صاحب الروض النضیر کا اس سلسلہ میں کہنا ہے۔

امام زید کے اس قول کا کہ کام کی ذمہ داری کاشت کار پر ہوگی یہ مطلب ہے کہ وہ زمین پر محنت کرے گا۔ یہ بٹائی کے جواز کی ایک اور شرط ہے۔

از روئے حدیث ان کے اس قول سے بھی یہی چیز اخذ کی جاتی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ :

"خیبر کی زمین آنحضرتؐ نے اس شرط پہ وہاں کے یہودیوں کو واپس لوٹا دی تھی کہ وہ وہاں کے نخلستان میں ٹھہریں گے اور اس کی دیکھ بھال کریں گے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ مالک عمل ومحنت کی کسی ذمہ داری کو قبول نہیں کرے گا۔ نیز اس کا مفاد یہ ہے کہ کام کی مشقت کا اصل ذمہ دار کارندہ ہے، کیوں کہ کام اسی ایک صورت سے پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے۔ صحیح مسلم کی گذشتہ روایت کا جس میں فرمایا گیا ہے کہ وہ اپنے اموال میں سے اس پر کام کریں۔ یہی مطلب ہے"[1]

مسئلہ کی اس حیثیت کے پیش نظر کہنا چاہیئے کہ زیدیہ کے نزدیک مزارعت اور بٹائی کی چار صورتیں ہیں جن میں سے دو صحیح ہیں اور دو فاسد:

اوّل محنت، بیل اور بیج کا ذمہ دار ایک فریق ہو اور زمین دوسرا فریق مہیا کرے۔ یہ صورت تو بالکل صحیح ہے۔

ثانی۔ محنت اور بیل ایک فریق کے ہوں اور بیج اور زمین دوسرے فریق کے ہوں۔ یہ صورت بھی صحیح ہے۔

ثالث۔ محنت ایک فریق کی ہو، بیل اور بیج دوسرا فریق مہیا کرے، یہ صورت فاسد ہے، اس لیے کہ بیل کام کی مشقت سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ مشقت کام کے تابع ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ کام یا اس کی مشقت صاحب زمین کی طرف سے ہو۔

رابع۔ بیج کاشت کار مہیا کرے اور زمین میں عمل ومحنت کی ذمہ داری دوسرے فریق یعنی مالک کی ہو، یہ صورت بالاولیٰ فاسد ہے۔

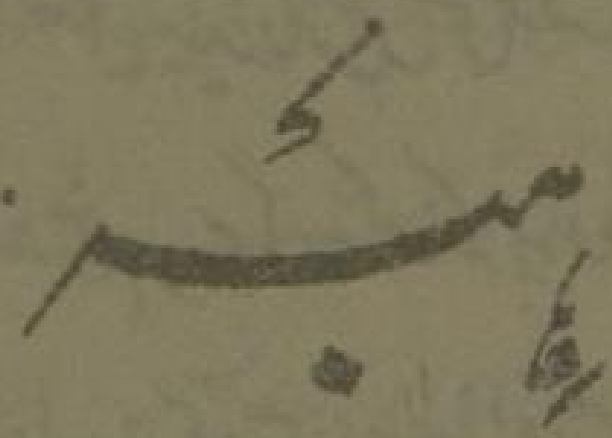
---

[1] الروض النضیر جلد ۳ صفحہ ۳۶

امام زید بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عطا کردہ رخصت کی روشنی میں ہر وہ شرط جو مزارعت کے مسلمہ تقاضوں کے مطابق نہ ہو باطل ہوگی۔ چنانچہ کاشت کار جب زمین سے کچھ حصہ علیحدہ کر لینے کی شرط عائد کرے تو یہ شرط فاسد ہوگی اور اس سے مزارعت میں نقص اور عیب پیدا ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ زمین کی فاضل پیداوار میں کسی حصہ کو مخصوص کر لینے کی شرط عائد کرے تو یہ شرط بھی باطل اور غلط ٹھہرے گی۔ کیونکہ یہ وہ شرائط ہیں جو ہر فریق کے لیے نزاع و مناقشہ کے دروازے کھول دیتی ہیں۔ لہٰذا فاسد قرار پائیں گی۔

بظاہر اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ عقد و معاہدہ شرائط کی لپیٹ میں آ کر فاسد ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ان سے جھگڑے کی راہیں کھلتی ہیں۔ نیز یہ وہ چیز ہے جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی۔ اور ہر وہ چیز جو آنحضرتؐ کے فرمان کے خلاف ہو رد کر دی جائے گی اور شارع علیہ السلام ہرگز اس کے نفاذ کی اجازت نہیں دیں گے!

ہبہ

ہبہ کی مقدار

قبل اس کے کہ ہم عنانِ قلم کو المجموع کے ہبہ سے متعلق حصہ کی طرف موڑیں فقہ زیدیہ کی ایک ایسی بات کو بحث و کلام کی گرفت میں لانا چاہتے ہیں، جو اس ضمن میں ایک عجیب و غریب پہلو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے کیونکہ فقہاءِ مذاہب اربعہ اس سے کسی نوع کا تعرض کئے بغیر آگے نکل گئے ہیں۔ البتہ امام مالکؒ نے بیوی کے ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ ہے ہبہ کی مقدار کا معاملہ، یعنی کیا یہ جائز ہے کہ سارا مال ہی ہبہ کر دیا جائے۔ یا یہ جائز نہیں اور کیا ہبہ وصیت کی طرح تیسرے حصہؔ ہی میں ہو سکتا ہے؟

فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ وصیت تیسرے حصہ سے زاید مال میں نہیں کی جا سکتی۔ اگر کوئی شخص تیسرے حصہؔ سے زائد مال کی وصیت کرنا چاہے تو فقہا کی اکثریت کا یہ کہنا ہے کہ اس کا انحصار ورثاء کی اجازت پر ہے۔ اگر وہ اجازت دے دیں تو کر دے ورنہ نہیں۔ بعض علماء کا رجحان یہ ہے کہ

تیسرے حصّہ سے زائد مال کی اگر وصیت کی جائے گی تو باطل قرار پائے گی۔

اس سلسلہ میں فقہا زیدیہ اور فقہا اہل بیت کے رجحانات باہم مختلف ہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ اگر واہب (ہبہ کرنے والا) تندرست ہو اور مرض الموت میں مبتلا نہ ہو تو وہ جتنا چاہے ہبہ کرنے کا مجاز ہے اس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں۔ امام زید سے اسی طرح مروی ہے اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ البتہ امام مالکؒ نے بیوی سے ہبہ کے متعلق اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک بیوی تیسرے حصّہ سے زائد مال شوہر کی اجازت کے بغیر ہبہ نہیں کر سکتی۔

ائمہ زیدیہ کی دوسری جماعت جو امام ہادی الی الحق کی جماعت ہے یہ کہتی ہے کہ ہبہ تیسرے حصّہ سے زیادہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔ اگرچہ واہب (ہبہ کرنے والا) اور موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے) کوئی بھی ہو۔

پہلی رائے کے حاملین نے حسب ذیل دلائل کو اپنے فکر و رائے کی اساس ٹھہرایا ہے۔

۱۔ مال میں بنیادی شئے مالک کی خوشی اور رضامندی ہے، وہ اپنا مال خرچ کرنے میں آزاد ہے۔ اس میں جس طرح جی چاہے تصرف کر سکتا ہے، یہ اس کی ملکیت کا بدیہی نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیب نفسہ

"مسلمان کا مال اس کی خوشی سے ہی (دوسرے کے لیے) حلال قرار پاتا ہے"

اس فرمان سے آنحضرتؐ نے دوسرے پر مال کی عطا و موہبت کی اساس مالک کی رضاءِ نفس کو قرار دیا ہے، جہاں اس کا دل چاہے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ جب واہب کا ارادہ سارا مال خرچ کرنے کا ہو تو ہبہ کا حکم نافذ ہو جائے گا کیوں کہ اس کی اساس

قائم ہو چکی ہے۔ اور اصلی متحقق ہو گئی ہے اور وہ ہے اس کی رضائے نفس!

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین اسلام سے جہاد کے موقع پر اپنا سارا مال صدقہ کر دینے کی اجازت دی ہے۔ اور صدقہ ہبہ ہی کا ایک شعبہ و حصہ ہے۔

حضرت عمر رضی خطاب سے روایت ہے:۔

قال امرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بالصدقۃ فیوافق ذٰلک مالا عندی، فقلت الیوم اسبق ابابکر ان سبقتہ یوما، فجئت بنصف مالی: فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ ما ابقیت لاھلک؟ قلت مثلہ، واتی ابی بکر بکل ما عندہ، فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، ما ابقیت لاھلک؟ قال ابقیت لھم اللّٰہ ورسولہٗ۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صدقہ کرنے کا حکم دیا میرے پاس اس موقع پر مال موجود تھا، میں نے اپنے دل میں کہا۔ اگر میں مال خرچ کرنے میں ابوبکر رض سے سبقت لے جا سکتا ہوں تو آج لے جاؤں گا۔ چنانچہ میں نے اپنی نصف دولت لا کر آنحضرت صلعم کی خدمت میں پیش کر دی۔ آپ صلعم نے مجھ سے پوچھا۔

اپنے اہل و عیال کے لیے کیا باقی چھوڑ آئے ہو؟

میں نے عرض کیا، جتنا لایا ہوں، اتنا ہی چھوڑ آیا ہوں (یعنی آدھا لے آیا ہوں اور آدھا گھر چھوڑ آیا ہوں) اتنے میں ابوبکر رض بھی آ گئے، اور وہ اپنا تمام اثاثہ لے آئے، آنحضرت صلعم نے ان سے پوچھا۔

اہل و عیال کے لیے کیا باقی چھوڑ آئے ہو؟

ابو بکرؓ نے جواب دیا -

ان کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ کو چھوڑ آیا ہوں!

یہ حدیث اس بات کی صراحت کناں ہے کہ ہبہ میں کوئی قید اور کسی قسم کی پابندی نہیں ہے -

۳ - مالک کے لیے مال کے باب میں جو اصل کارفرما ہے، وہ ایک تو یہ ہے کہ جب تک کوئی شرعی ممانعت پیش نہ آجائے مالک اسے خرچ کرنے میں آزاد و مختار ہے - دوسری بات یہ ہے کہ سارا مال یا آدھا، یا اس سے کم و بیش ہبہ کرنے کی کہیں ممانعت نہیں پائی جاتی - تیسری بات یہ ہے کہ ہبہ کا حکم وصیت کا سا نہیں ہے - وصیت اگر تیسرے حصہ سے زیادہ کی جائے تو اس کے نتائج وصیت کرنے والے کی موت سے بعد کے واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں - اور حقِ وراثت پر دستِ تعدی دراز ہوتا ہے - اور پھر اس سے آیاتِ وراثت سے معارضہ پیش آتا ہے - لہٰذا ضروری ہے کہ اگر تیسرے حصہ سے زیادہ وصیت کرنا مقصود ہو تو ورثاء سے اس کی اجازت حاصل کی جائے -

یہ جمہور فقہاء کے دلائل ہیں - اور ائمہ زیدیہ اس سے متفق ہیں - نیز کہا جاتا ہے کہ خود امام زید کی یہی رائے ہے - جیسا کہ امام ہادی الی الحق کی کتاب الاحکام میں مذکور ہے -

دوسرے فریق کی رائے بھی جس پر امام ہادی الی الحق کاربند ہیں - اپنے پیچھے دلائل رکھتی ہے - اس کی انھوں نے اپنی کتاب "المنتخب" میں وضاحت کی ہے - یہ رائے اور وضاحت جن اصولوں پر مبنی ہے، وہ یہ ہیں : -

۱۔ فضول خرچی اور اسراف و تبذیر سے رکاوٹ، ایک ایسا مسلّمہ اصول ہے جو کہ قرآن کریم اور سنت نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ اللہ کا فرمان ہے:۔

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا۝ اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا۝ وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا۝ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا۝ (سورۂ بنی اسرائیل)

"اور رشتے داروں اور مسکینوں اور مسافروں کے حقوق ادا کیا کرو۔ اور فضول خرچی میں (مال و دولت) مت ضائع کرو۔ کچھ شک نہیں کہ فضول خرچ شیطان کے ساتھی ہیں اور شیطان تو اپنے پروردگار کا بالکل ناشکرا ہے (پس تم ایسا مت کرنا) اور اگر (کوئی وقت آپڑے کہ) تم (حقداروں کے حقوق ادا نہ کر سکو بلکہ) اپنے پروردگار کی مہربانی (یعنی روپیہ وغیرہ کی آمد) کے انتظار میں جس کی تم امید رکھتے ہو۔ ان سے منہ پھیرو تو ان کو نرم بات کہا کرو اور (ہاں یہ بھی خیال رہے کہ) نہ (تو بالکل اپنے ہاتھوں کو گردن سے باندھ رکھا کرو (کہ کسی کی پھوٹی کوڑی بھی نہ دو) اور نہ بالکل کھلا چھوڑ دیا کرو (ایسا کرو گے تو تم شرمندہ اور عاجز ہو کر بیٹھ رہو گے۔"

قرآن کریم کی اس نص صریح میں ہم دیکھتے ہیں کہ مسکینوں اور مسافروں کو دینا اور

ان کی مدد کرنا ایک محدود اندازے کے ساتھ مقید ہے۔ اور وہ ہے لَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا (کہ فضول خرچی میں مال و دولت نہ ضائع کرو)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ابداء بنفسك فتصدق عليها، فان فضل شئ فلاهلك فان فضل عن اهلك شئ فذ ذوى قرابتك فهكذا وهكذا۔

"اپنے آپ سے صدقہ کرنا شروع کرو، اگر کچھ بچ جائے تو اپنے اہل وعیال پر صدقہ کرو۔ اگر اہل وعیال سے بچ جائے تو اپنے قرابت داروں پر کرو۔ پھر درجہ بدرجہ صدقہ کرو (یعنی جس پر چاہو کرو)"

جابرؓ بن عبداللہؓ کہتے ہیں۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ ایک شخص انڈے کے برابر سونا لے کر آیا، اور کہا۔

یا رسولؐ اللہ! مجھے یہ کان (معدن) سے ملا ہے، آپؐ اسے لے لیجئے، یہ صدقہ ہے۔ میرے پاس اس کے سوا اور کوئی شئی نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برابر بے توجہی فرماتے رہے، اور وہ اپنی یہ بات بار بار دہراتا رہا۔ کچھ دیر کے بعد آنحضرتؐ نے سونے کی اس ڈلی کو لے لیا اور اس کی طرف پھینک دیا۔ اور اس طرح پھینکا کہ اگر اسے ذرا لگ جاتا تو اسے سُرخ کر دیتا۔ پھر فرمایا:۔

یأتی احدکم بما یملك، فیقول هذه صدقة، فیقعد، فیتکفف الناس، خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی

"تم میں کا ایک آدمی ایک چیز لے کر آجاتا ہے اور وہ اسی شے کا مالک ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صدقہ ہے۔ اس کے بعد بیٹھ جاتا ہے اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا شروع کر دیتا ہے۔ یاد رکھو۔ بہتر صدقہ وہ ہے جو تونگری کو قائم رکھ کر کیا جائے۔"

یہ نصوص مجموعی طور پر اس امر کی دلیل ہیں کہ اپنا تمام تر مال ہبہ یا صدقہ کر دینا درست نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ کتنی مقدار تک صدقہ کیا جا سکتا ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے کسی معاملہ کو تشنۂ بیان نہیں رہنے دیا۔

سنن ابو داؤد میں کعب بن مالک سے روایت ہے،

قلت یا رسول ۔ ان توبتی الی اللہ ان اخرج من مالی کلہ الی اللہ ورسولہ صدقۃ، قال لا۔ قلت فنصفہ، قال لا، قلت فثلثہ قال نعم۔

"میں نے آنحضرت صلعم سے عرض کیا، یا رسول اللہ! میں نے اللہ کی بارگاہ عالی میں توبہ کی ہے، کہ اپنا سارا مال اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے صدقہ کروں گا۔ فرمایا نہیں، میں نے کہا، آدھا، فرمایا، نہیں، میں نے عرض کیا۔ تیسرا فرمایا۔ ہاں، یہ کر سکتے ہو۔

یہ حدیث اس حقیقت پر نص ہے کہ اپنی ملکیت سے تیسرے حصّہ سے زیادہ مال ہبہ کرنا جائز نہیں۔

۲۔ تصرفات شرعیہ کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا مالک ہو تو اسے یہ ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ وہ اس کے تصرف میں شارع علیہ السلام کے احکام و

اوامر کا مقید ہے۔ اور وہ آپؐ ہی کے احکام کی طرف اس ضمن میں رجوع کرے گا۔ جب واقعہ یہ ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیئے کہ آنحضرتؐ نے سارے مال سے تیسرے حصّہ سے زیادہ صدقہ کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اس سے زیادہ اگر صدقہ کرے گا تو اس کا یہ فعل باطل قرار پائے گا۔ کیونکہ اس پر نہی وارد ہو چکی ہے، اور اکثر علمائے اصول کے نزدیک نہی فساد (یعنی کسی شئے کو غلط قرار دینے) کی مقتضی ہوتی ہے۔

۳۔ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ تیسرے حصے سے زیادہ وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ سوائے اس صورت کے کہ خود ورثاء زیادہ کی اجازت دے دیں۔ چناں چہ سعدؓ بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے تیسرے حصّہ سے زیادہ وصیت کو جائز نہیں ٹھہرایا۔ اور فرمایا:

والثلث کثیر۔

"تیسرا حصہ بھی بہت ہے"۔

۴۔ رہا اس مسئلہ کو نذر پر قیاس کرنا تو اس کے بارہ میں یاد رکھنا چاہیئے کہ زیدیہ کے نزدیک تیسرے حصّہ سے زیادہ نذر ماننی جائز نہیں۔

پہلی رائے کے حاملین نے ان دلائل کو اس بنا پر رد کر دیا ہے کہ زیادہ خرچ کرنے اور بخل کرنے میں مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اس مقام اور مصرف کو پیش نگاہ رکھا جائے گا جس پر خرچ کیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ عبداللہؓ بن عباسؓ سے یہ قول مروی ہے۔

الف فی بر لا اسراف فیہ، ودرھم فی غیر حق اسراف

"نیک کام میں ہزار بھی خرچ کیا جائے تو اسراف نہیں ہوگا، برے کام میں ایک درہم بھی خرچ کیا جائے تو اسراف سمجھا جائے گا"۔

جب مصرف نیک اور اچھا ہو تو اس اسراف کے عموم میں نہیں آئے گا جس کے بارہ میں نہی وارد ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کلام پاک میں جس چیز کو مذموم ٹھہرایا گیا ہے وہ یہ ہے:

اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ۔

"فضول خرچی کرنے والے شیطان کے بھائی ہیں"

اس سے مراد بُری جگہ خرچ کرنا ہے۔ شیطان کے ساتھ فضول خرچی کرنے والوں کی اخوت کا مطلب یہ ہے کہ انفاق معصیت اور گناہ کے کام میں ہو، نیکی میں نہ ہو۔ بھلا وہ شخص کیونکر شیطان قرار پا سکتا ہے جو اپنا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتا ہے؟ یہ تو ہو سکتا ہے کہ اس طرح مال خرچ کرنا خلافِ مصلحت ہو، لیکن خرچ کرنے والے کو شیطان نہیں کہا جا سکتا۔ اور پھر اس نص قرآنی میں مساکین کو دینے کی کوئی حد بھی تو مقرر نہیں کی گئی۔ محض نیکی اور فضول خرچی میں ایک موازنہ اور مقابلہ بیان کیا گیا ہے۔

وہ احادیث جن میں تیسرے حصّہ سے زیادہ دینے کی ممانعت کی گئی ہے ان کا تعلق اس خرچ سے ہے جو مرض الموت میں کیا جائے، جیسا کہ حدیث "الصدقۃ عن ظہر غنی" تیسرے حصّہ کی قید کی وضاحت نہیں کرتی۔ بلکہ اس چیز کو واجب ٹھہراتی ہے کہ اتنا ہی مال باقی رکھا جائے، جو اپنی ذات اور اہل و عیال کے لیے مناسب صورت میں کفایت کر سکے۔

لوگ اس صورت تک دائرۂ عقل و فہم میں رہیں گے، جب تک اس بات پر عمل کی دیواریں استوار رکھیں گے۔ سوائے اس صورت کے جب کہ وہ حالتِ جہاد میں ہوں اس وقت ان کا فرض ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کے لیے ہر شئی قربان کر دیں جیسا کہ

حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کا عمل تھا۔ ان کے بارہ میں اس چیز کا کہیں ثبوت نہیں ملتا کہ انھوں نے اپنا سارا مال جہاد کے علاوہ کسی دوسری جگہ خرچ کیا ہو، اور یہ نہایت ہی قابلِ تعریف عمل ہے۔ اسے محمد بن عبداللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے شرفِ قبول سے نوازا۔

جو صدقہ یا ہبہ ادا کیا جا چکا ہے، اس کو اس وصیت یا نذر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جو ابھی معلق ہو۔ اور اس کی ادائیگی معرضِ تعویق میں ہو۔ اس لیے کہ ادائیگی تعلیق و اضافت کے منافی اور مغائر ہے۔ جب معاملہ تعلیق میں ہو اور درمیان میں لٹک رہا ہو تو اس کے نتائج و عواقب کے بارہ میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ کیا ہوں گے علاوہ ازیں وصیت اور چیز ہے اور میراث شئے دیگر۔ لہٰذا اس میں تحدید و تقیید اس لیے کی جائے گی تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ اور محاربہ کے دروازے بند ہو جائیں [1]

ہبہ میں قبضہ

مقدار ہبہ کے بارہ میں ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے۔ وہ فقہ اسلامی کی ایک انوکھی اور عجیب رائے پر مشتمل ہے اور وہ ہے ہبہ کو تیسرے حصہ میں محدود کر دینا۔ صدقہ کا بھی یہی حکم ہے۔ ہم نے اس کے وجوہ و اسباب اور اس اساس کی پوری طرح وضاحت کر دی ہے جس پر اس نقطۂ فکر کی عمارت استوار کی گئی ہے۔ اور معہ نزاع اور مناقشت بھی بیان کر دی ہے جو اس سلسلہ میں پیدا ہوئی ہے۔ اب ہم اس موضوع کو مدارِ بحث ٹھہرائیں گے جس میں امام زید مذاہب اربعہ کے جملہ مسلمات و مقررات سے

---

[1] ان آراء و دلائل کی ہم نے تلخیص و توضیح اور توجیہ بیان کر دی ہے نیز ان پر اضافہ کر دیا ہے۔ یہ باتیں روض النضیر کی جلد ۳ کے صفحہ ۳۸۶ اور اس کے متصل صفحات سے ماخوذ ہیں۔

ہم آہنگ ہیں۔ وہ اس ضمن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو معتمد علیہ گردانتے ہیں جو المجموع میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے:۔

قال لاتجوز هبة ولا صدقة الا مقسومة مقبوضة الا ان تكون صدقة اوجبها الرجل على نفسه، فيجب عليه ان يؤديها لله خالصة كما اوجبها على نفسه

ہبہ اور صدقہ اس وقت تک درجہ جواز کو نہیں پہنچے گا جب تک کہ تقسیم نہ کر دیا جائے، اور قبضہ میں نہ آجائے۔ سوائے اس صدقہ جس کی ادائیگی کو انسان اپنے آپ پر واجب ٹھہرا لے۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ خالص اللہ کے لیے ادا کرے، جیسا کہ اس نے اپنے آپ پر اسے واجب ٹھہرالیا ہے۔

اس روایت میں زیدیہ نے لفظ "مقسومہ" کو نقطۂ بحث قرار دیا ہے۔ ایک اور طریق سے "مقسومہ" کے بجائے لفظ "معلومہ" آیا ہے۔ یہ حضرت علی کرم اللہ و ۔ کی اس روایت کے ہم نوا ہے۔ جو حکم سے متعلق ہے۔ جو روایت حکم سے متعلق ہے۔ اس میں "تقسیم" کی شرط عائد نہیں کی گئی۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ یہ کتاب کے مختلف نسخوں میں تبدیلی کا نتیجہ ہے۔

لیکن جہاں تک میرا خیال ہے "تقسیم" کی شرط "قبضہ" کی شرط کے ساتھ متفق ہے۔ اور یہی بات امام زید رضی اللہ عنہ کی روایت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک قبضہ عرف عام میں ضروری شرط ہے اور اس کی تقسیم ہبہ کی وجہ سے شرط قرار پائے گی۔ یہی سبب ہے کہ ہبہ کو قبضہ کے بغیر صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ کیوں کہ جب وہ ملک مشترک میں واقع ہوگا تو قابل تقسیم ہوگا۔ اور جو قابل تقسیم نہیں

وہ ہبہ امام زید کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔

ہبہ کے بارہ میں امام ابوحنیفہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیز تقسیم نہیں کی جا سکتی وہ قدرت واختیار میں مکمل ہو جاتی ہے کیوں کہ یہ اس کی نسبت سے قبضہ کی انتہا ہے، اور جب وہ تقسیم کے قابل ہوگی تو ہبہ تقسیم کے بغیر مکمل نہیں، اس لیے کہ حتی الامکان مکمل قبضہ ہی مطلوب ہے، جو چیز تقسیم کے قابل ہے لامحالہ اس کی تقسیم ممکن ہے اس صورت میں قبضہ مکمل ہو جائے گا۔

بعض زیدیہ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ یہ کہتے ہیں کہ بیع کی طرح ہبہ کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط نہیں۔ بلکہ ملک مشترکہ کا ہبہ نافذ ہو جائے گا اگرچہ تقسیم نہ ہو۔ تقسیم کے قابل ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اسی بناء پر فقہا کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ قبضہ کی اصل یہ ہے کہ وہ ابتدا میں ہو۔ تقسیم کا اختلاف، قبضہ میں اختلاف کے تابع ہے۔

امام زیدؒ، امام باقرؒ، امام صادقؒ اور اہل بیت نبوی کے ایک بڑے گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہبہ کی تکمیل کے لیے قبضہ شرط ہے، یہاں تک کہ اگر واہب یا موہوب لہٗ دونوں میں سے کوئی ایک قبضہ مکمل ہونے سے پہلے مر جائے تو ہبہ باطل ہو جائے گا۔ اور اس کی حیثیت ہبہ کے نہ ہونے کے مترادف ہوگی یہی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے رفقا کی رائے ہے۔ اس ضمن میں حضرت عمر فاروقؓ کہتے ہیں:

ان لوگوں کا کیا ہوگا جو اپنے بچوں کو عطیہ دیتے ہیں، پھر اسے اپنے پاس ہی روک لیتے ہیں، اگر ان کا کوئی بچہ مر جائے تو کہتے ہیں میرا مال میرے قبضہ میں ہے میں نے یہ کسی کو نہیں دیا۔ اور اگر وہ خود مر جائے

تو کہتا ہے کہ میں نے تو یہ مال بطورِ عطیہ و ہبہ کے اسے دے دیا تھا۔
لیکن اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ (یاد رکھو) اگر وہ شخص مر
جائے گا تو مال اس کے وارث کا ہو گا اور عطا و ہبہ باطل قرار
پائے گا۔

حضرت عمرؓ نے یہ بھی کہا کہ عطیہ میراث سمجھا جائے گا جب تک اس
پر قبضہ نہ ہو جائے۔"

اس رائے کی خصوصیت اس ہبہ کو اپنی گرفت میں لیے ہوتے ہے جو صدقہ سے
عبارت ہے۔

ہبہ یا تو نیکی کے لیے ہوتا ہے یا بطورِ مکافات کے! لیکن یہ حضرت علیؓ
کی مرویات کے خلاف ہے۔ انھوں نے اس سے صدقہ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔
صدقہ قبضہ اور تقسیم کے بعد ہی پورا ہو جاتا ہے۔ اور یہ اندازِ استدلال واضح ہے
اس لیے کہ وہ نذر ہے اور نذر کا پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ صدقہ کا التزام تنفیذ کو
ضروری ٹھہرا دیتا ہے۔ اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ، ومن نذر ان یعصی اللہ
فلا یعصیہ۔

"جو شخص اللہ کی اطاعت کرنے کی نذر مانتا ہے، اسے اللہ کی اطاعت
کرنی چاہیئے اور جو اللہ کی نافرمانی کی نذر مانتا ہے، اسے اس کی نافرمانی
نہیں کرنی چاہیئے"۔

دوسری رائے کہ ہبہ قبضہ کا محتاج نہیں، یہ بعض زیدیہ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔ یہ حضرت علیؓ کی روایت اور عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے پر مبنی ہے۔

جمع الجوامع میں ہے کہ حضرت علیؓ اور عبداللہؓ بن مسعود صدقہ کو جائز ٹھہراتے تھے اگرچہ اس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو، لیکن یہ چیز اس بات کی دلیل نہیں کہ حضرت علیؓ رائے ہر قسم کے ہبہات میں یہی تھی۔

المجموع کی عبارت کا مفاد یہ ہے کہ اس سے صدقہ مستثنیٰ ہے۔ اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ بات ایک معقول وجہ پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ کہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے؛ اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ قبضہ نہیں کرتا، بلکہ ہر چیز اس کے اختیار و اقتدار میں ہے۔ اس کے لیے کوئی ایسا معین وکیل نہیں جو قبضہ پر مقرر کیا گیا ہو۔

یہاں ہم حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے متعلق دیکھتے ہیں کہ جو افکار و آراء ان کی طرف منسوب ہیں "المجموع" میں مدون و مرتب ہیں اور وہ ان کے نظر و بصر کے زاویوں کو درست قرار دیتے ہیں۔ ان کی روایات میں کوئی ایسا معارضہ نہیں پایا جاتا جن کے درمیان اور المجموع کے مشتملات کے درمیان جمع و تطبیق ناممکن ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ المجموع کی روایات سے پوری طرح میل کھاتی ہیں۔

ہبہ کو واپس لوٹا لینے کے بارے میں

المجموع میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں:۔

من وھب ھبۃ فلہ ان یرجع فیھا مالم یکافٔ علیھا وکل ھبۃ للہ تعالیٰ او صدقۃ فلیس لصاحبھا ان یرجع فیھا[1]

---

[1] المجموع جلد ۳ صفحہ ۳۸۲

"جو شخص ہبہ کرے وہ اسے واپس لوٹا سکتا ہے، جب تک کہ اس کا صلہ نہ دیا جائے۔ اور ہر ہبہ اور صدقہ اللہ کے لیے ہے۔ دینے والے کے لیے اسے واپس لوٹانا مناسب نہیں۔"

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کے ساتھ ملتے جلتے الفاظ میں ایک اور روایت بھی ہے بلکہ اس میں بعض الفاظ زیادہ ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا:۔

من وھب ھبۃ یرید بھا وجہ اللہ والدار الآخرۃ اوصلۃ الرحم فلا رجعۃ فیھا، ومن وھب ھبۃ یرید ھا عوضا کان لہ ذلک العوض

"جو شخص ہبہ کرتا ہے اور اس سے اللہ کی رضامندی، آخرت کی نیکی اور صلہ رحمی کا طالب ہے وہ اسے واپس نہیں لوٹا سکتا۔ اور جو شخص ہبہ کرتا ہے اور اس سے صلے کا طالب ہے۔ یہ اس کے لیے صلہ اور بدلہ ہوگا۔"

یہ آخری حصہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہم آہنگ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

الرجل احق بھبتہ مالم یثب فیھا۔

"انسان اپنے ہبہ کو واپس لینے کا حق رکھتا ہے، جب تک کہ اس کا صلہ نہ دیا جائے۔"

یہ تمام آثار ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں پایا جاتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ کی دو قسمیں ہیں:۔

۱- ایک ہبہ وہ ہے جس سے اللہ کی رضا جوئی مطلوب ہو اور یہ صدقہ ہے- اور یہ وہ شے ہے جس سے مقصود صلہ رحمی ہے- اس کو واپس لوٹانا جائز نہیں- مختلف آثار اس کی حمایت و تائید اور وضاحت کرتے ہیں- اور اس کے واپس لوٹانے کے عدم جواز پر دال ہیں- کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ وعدہ کیا ہے کہ ثواب عطا کرنے والا وہی ہے- اور یہ ایسا ہبہ ہے جس میں صلہ بھی ہے اور ثواب بھی- اور اللہ کے صلہ و ثواب کے بعد اور کسی ثواب اور صلہ کی حاجت نہیں- اللہ بہت ہی بڑا اور بلند و بالا ہے-

۲- دوسری قسم کا ہبہ اس انداز کا نہیں ہے- اس کو زیدیہ اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک واپس لوٹا لینا جائز ہے- بعض فقہا تو ہبہ میں علی الاطلاق رجوع کو منع قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ حدیث ہے، جس میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے:-

العائد فی ھبتہ کالکلب یقیٔ، ثم یعود فی قیئہ-

"اپنے ہبہ کو واپس لینے والے کی مثال اس کتے کی سی ہے، جو قے کرتا ہے، اور پھر اس قے کو چاٹ کر نگل جاتا ہے۔"

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اور امام مالکؒ نے موطا میں روایت کیا ہے-

امام زیدؒ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جو چیز قریبی رشتہ داروں کو دی گئی ہے وہ درحقیقت اللہ کو دی گئی ہے اور یہ حضرت علی کرم اللہ وجہٗ کی اس روایت کی تفسیر ہے جو کہ المجموع میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے:-

من الھبۃ للہ تعالیٰ الھبۃ لاقارب المحارم [1]

---

[1] المجموع جلد ۳ صد ۳۸۷

"اللہ کی راہ میں کسی چیز کا ہبہ و عطا کرنا قریبی رشتہ داروں کو دینا ہے"۔

یہ روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان روایات سے متفق ہے، جن میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے:۔

اذا کانت الهبة لذی رحم محرم لم یرجع فیها

جب ہبہ قریبی رشتہ دار کو کیا جائے گا تو واپس نہیں لوٹایا جائے گا۔

ان روایات کی روشنی میں امام زید یہ کہتے ہیں کہ جو چیز قریبی رشتہ داروں کو ہبہ کی جائے، ان کا واپس لوٹانا جائز نہیں، اس لیے یہ ہبہ تو اللہ کے لیے ہوگیا، ان کو دینا تو اللہ کو دینے کے مترادف ہے، کیوں کہ صلہ رحمی سے تو اللہ کی طلب رضا مقصود ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کے ہبہ کی واپسی دل میں تکلیف و الم کے بیج بو دیتی ہے اور اس سے معاملہ قطع تعلقات تک جا پہنچتا ہے، اور یہ چیز علماء شریعت کے نزدیک بالاتفاق ممنوع ہے۔

اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کے بعض حصوں کی وضاحت کر دی جائے۔ تاکہ بات نکھر کر سامنے آجائے۔

بعض علماء نے ہبہ کی واپسی سے منع کیا ہے، جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد (رحمہم اللہ) شامل ہیں، اور اس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ انھوں نے اس سے اس ہبہ کا استثناء کیا ہے، جو باپ اپنے بیٹے کو کرے۔

اس ضمن میں امام احمد اور اصحاب سنن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:۔

لا یحل لرجل ان یعطی عطیة او یهب هبة ویعود فیها

الوالد فيما يعطي ولده

"کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے یا کوئی چیز ہبہ کرے اور پھر اسے واپس لے لے۔ سوائے والد کے، والد اگر بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کرکے واپس لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔"

ائمہ اسلام نے اس حدیث کی روشنی میں یہ بات معلوم کی ہے کہ کس سے ہبہ واپس لینا صحیح ہے اور کس سے صحیح نہیں۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باپ کو ہبہ کی ہوئی چیز واپس لی جاسکتی ہے ان میں زیدیوں کی بہت بڑی تعداد شامل ہے۔

بعض علماء کا رجحان یہ ہے کہ جو ہبہ ماں کو کیا جائے وہ واپس کیا جاسکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم کوئی ایسی چیز نہیں پاتے جو ماں اور باپ کے درمیان فرق کرتی ہو اور اس رخصت کو باپ کے ساتھ مخصوص ٹھہراتی ہو۔

یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو ہبہ و عطیہ کی واپسی کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کا اس باب میں اختلاف ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہبہ کو واپس لوٹا لینا جائز ہے لیکن اس کے کچھ موانع بھی ہیں اور وہ آٹھ ہیں، اگر ان آٹھ موانع میں سے کوئی ایک پایا جائے تو ہبہ واپس لوٹانا جائز نہ ہوگا۔ یہ موانع درج ذیل ہیں:۔

۱۔ ہبہ، صدقہ ہو

۲۔ قریبی رشتہ دار کے لیے ہو۔

۳۔ ضائع ہوجائے۔

۴ - جس شخص کو ہبہ کیا گیا ہے، اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

۵ - اس کا تبادلہ کر لیا گیا ہو۔

۶ - اس میں اس طرح اضافہ کر لیا گیا ہو کہ اس کی علیحدگی ممکن نہ رہی ہو۔

۷ - واہب یا موہوب لہ دونوں میں کوئی مر گیا ہو۔

۹ - بیوی اور شوہر میں سے کسی ایک نے دوسرے کو ہبہ کیا ہو۔

اسی کو بعض زیدیہ نے قبول کیا ہے، اور ظاہر ہے، یہ چیز مذہب امام زید کے ساتھ اتفاق کرتی ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اس میں بیوی اور شوہر کے ہبہ والی بات نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ہبہ کے ضائع ہونے والی شق بھی نہیں پائی جاتی۔

اگرچہ ظاہر یہی بات ہے، کہ جو موضوع رجوع ہے وہ زائل ہو چکا ہے، اور یہی کیفیت اس اضافہ کی ہے کہ جس کو شے موہوب سے الگ کرنا مشکل ہے۔

امام ہادی الی الحق کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے شوہر کو حق مہر ہبہ کر دیا ہے تو اس کا نفاذ ناگزیر ہے۔ اسی طرح قریبی رشتہ دار کم درجہ ہیں۔ مثلاً بھتیجے یا بھانجے ان سے ہبہ واپس لینا بھی منع ہے، اس لیے کہ وہ قرابت داروں کے قرابت دار ہیں۔ لہٰذا ان پر صلہ رحمی ضروری ہے۔

بعض علماء کے نزدیک اگر بیوی شوہر کو مہر ہبہ کر دے تو اس کے لیے مہر کی واپسی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:-

فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ٥ (سورہ نساء)

"اگر وہ خوشی سے اس میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اس کو مزے سے بے کھٹکا کھاؤ پیؤ۔"

قاضی شریح اس کو عورت کے لیے جائز ٹھہراتے تھے۔ چنانچہ ایک عورت نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا تو شوہر نے کہا: اس عورت نے اس کو مہر کے مطالبہ سے بری الذمہ قرار دے دیا۔ اس پر قاضی شریح نے یہ آیت پڑھی جو اوپر گذر چکی ہے اور کہا کہ اگر اس نے خوش دلی سے ہبہ کیا ہوتا تو یہ مطالبہ نہ کرتی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حال بھی یہی تھا۔ وہ عورت کو یہ حق دیتے تھے کہ وہ مہر معاف کر دینے کے بعد بھی اپنے شوہر سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ کیوں کہ اس میں اندیشہ ہے کہ کہیں عورت نے جبر و اکراہ کے تحت ایسا نہ کیا ہو۔

ہبہ کے مسئلہ میں یہ وہ نظریات ہیں جن میں مذہب زیدی بلاد و امصار کے جمہور فقہا کے ساتھ مطابقت کرتا ہے۔ ان میں امام زید نے دیگر فقہاء سے اختلاف نہیں کیا۔ اور میں نے یہ دیکھا ہے کہ زیدی مذہب کے مجتہدین میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو کُل مال کے تیسرے حصّے سے زیادہ ہبہ کو جائز نہیں سمجھتے۔ اور یہ وہ چیز ہے جو فقہاء میں سے کسی نے نہیں کہی۔ اگر ہم اس سلسلہ میں امام مالکؒ کے اس قول کو مستثنیٰ قرار دیں جو بیوی کے ہبہ سے تعلق رکھتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر تیسرے حصہ سے زیادہ ہبہ نافذ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ وہ رائے ہے کہ دوسرے ائمہ کی آراء اس کی قطعاً تائید یا موافقت نہیں کرتیں۔

المجموع کے بارہ میں آخری گذارشات

یہ مطالعۂ المجموع کے چند نمونے ہیں۔ جو اس کے مختلف ابواب سے یہاں پیش کیے گئے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصد کوئی فقہی انداز کی تشریح و تفصیل میں جانا نہیں ہے، اگر یہ مقصد ہوتا تو کتاب کے ایک ایک باب کو الگ الگ لیتے اور اس پر تفصیلی گفتگو کرتے، اور مذاہب امصار و مذاہب امامیہ کی ان فقہیات کا تقابلی مطالعہ اور تجزیہ کرتے جو کہ باقاعدہ ماثورہ و مدوّنہ ہیں اور ہمارے حلقہ درسیات میں متداول ہیں۔ اور جن کے مختلف پہلوؤں میں بحث و درس کے التزام و کثرت نے چمک و نکھار پیدا کر دیا ہے۔

ہم نے اس انداز و اسلوب اور بحث و تمحیص کے اس پہلو سے تعرض ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس کے مختلف ابواب سے بطور نمونہ کے چار چیزوں کو منتخب کیا اور مختصر طور پر بیان کر دیا۔ وہ چار چیزیں یہ ہیں :-

اوّل - پوری کتاب کی اس وسیع وادی اور کشادہ فضاؤں میں ہم قاری کو اپنے

ساتھ ملا کر چلنا چاہتے ہیں تاکہ ہم اس کے پیچ و خم کا جائزہ لے سکیں۔ اس کے منہاج کو پہچان سکیں۔ اور یہ معلوم کر سکیں کہ زیدی مذہب کے فقہائنے اس کے مشمولات میں سے کن کن امور میں اظہار اختلاف کیا ہے۔ اس کی کن باتوں سے وہ باہم متفق ہیں اور کن مسائل میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے ہے۔ یہ باتیں ہم نے نہایت مختصر طور سے ذکر کی ہیں۔ اور باغ کے مختلف پھلوں کو چن لیا ہے۔ اگرچہ ان کو ایک ہی پانی نے سیراب کیا ہے۔ مگر ان کا مزا الگ الگ ہے۔ کتاب کے اس گلدستہ ہائے مضامین کو اگرچہ الگ الگ قسم کے پھولوں سے مزین کیا گیا اور اس کے خوانِ نعمت کو نوع بنوع پھلوں سے سجایا گیا ہے۔ مگر وہ اصول کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ہر قاری اس مجموعۂ فقہی کے مطالعہ سے بہر نوع اپنے علمی وفکری ذوق کے مطابق بہرہ اندوز ہوگا اور اپنے علم و آگہی کی رہنمائی میں اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ کتاب فقہ اسلامی کے عام اور خاص مسائل سے کس درجہ قرب و تعلق رکھتی ہے۔

اسی سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس کتاب (المجموع) کو بلا دلیل طعن والزام کا ہدف بنانا پوری عمارت کو منہدم کر دینے کے مترادف ہے۔

اس پر اعتراضات والزامات کی بالکل وہی نوعیت ہے جو بعض ادبی اور تاریخی مجموعوں کے بارہ میں کچھ لوگ اختیار کرتے ہیں۔ وہ ان کو غیر مستند ٹھہرا دیتے اور ان کے ارد گرد شکوک وشبہات کا ایک تانا بانا سا تیار کر دیتے ہیں۔ پھر وہ اس کو علمی انداز کی تنقید سے موسوم کرتے ہیں۔ حالاں کہ اس میں علمی نہج کی کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی یاد رہے جس چیز کو علما شرفِ قبول بخشتے ہیں، وہ اس وقت تک علی الاطلاق ثقہ سمجھی

جائے گی۔ جب تک کہ اس کی ثقاہت کے خلاف کوئی دلیل واضح نہ ہو جائے۔ ہمارے اس دور کے علما قانون کی اصطلاح کی روشنی میں ثبوت کی ذمہ داری الزام لگانے والے پر عائد ہو گی۔ اگر وہ اپنے الزام و اعتراض کی نوعیتوں کو قطعی دلائل سے واضح نہ کر سکے تو سمجھ لیجئے کہ اس نے ایک ایسے مجموعۂ علمی کی تکذیب و تردید کی ہے جو ہم نے بصورت تواتر اپنے اسلاف اور بزرگوں سے حاصل کیا ہے۔

اس قسم کے معترضین کا کلام قطعاً لائق التفات نہیں ہے، وہ اس قابل ہے کہ اسے دیوار کے ساتھ دے مارا جائے۔ یقین جانیئے ان اعتراضات سے ان کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ لوگوں کی آنکھوں پر دھول جھونکی جائے، تاکہ وہ علیٰ وجہ البصیرت صحیح حقائق کا مشاہدہ نہ کر سکیں۔

دوم :- المجموع کے مختلف مقامات سے ہم نے اس کے جو اقتباسات بطور نمونہ کے پیش کیے ہیں۔ اس سے ہمارا مقصد صرف یہ وضاحت کرنا ہے کہ مسلکِ زیدی ائمہ اربعہ کی فقہ سے قریب تر ہے اور ان دونوں کی منطق بھی ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہے۔

جن مسائل کے کچھ حصے ہم نے گذشتہ اوراق میں بیان کیے ہیں، سوائے مسئلہ ہبہ کے تمام کے تمام ائمہ اربعہ کی آرا و افکار سے میل کھاتے ہیں۔ مجموعی طور پر کسی میں بھی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے اور وہ بھی محض اس قدر کہ تیسرے حصہ سے زیادہ ہبہ نہ کیا جائے۔

اس سے بلا شبہ ذہن و فکر میں یہ تصوّر گردش کرتا ہے کہ ان تمام نظریات کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ ہے کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اقوالِ صحابہؓ۔ جن کو براہِ راست اس مقدس سرچشمہ کے مشاہدہ و معائنہ کا شرف حاصل ہوا۔ وہ جلیل القدر امام زیدؓ بن علیؓ

اور جو خوش بخت حضرات ان کے بعد ان کے نقشِ قدم پر چلے اور جنھوں نے ان کے متعین کردہ خطوط کو اپنا رہنما ٹھہرایا۔ وہ امام اعظم اور ان کے اتباع علمائے اسلام کی اکثریت کے متعین کردہ راستہ سے ہٹتے نہیں پائے۔

یہ ٹھیک ہے کہ کتاب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایات و آراء کا التزام کیا گیا ہے اور امام زید کے اپنے اجتہادات کا نمبر بعد میں آتا ہے، لیکن اس کی یہ وجہ نہیں کہ انھوں نے حضرت علیؓ کی روایات کو اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ وہ معصوم تھے بلکہ اس کی دو وجوہ ہیں :-

۱- ایک یہ کہ حضرت علیؓ کا مرتبہ علمی بڑا بلند ہے اور اس کا تقاضا یہی تھا۔

۲- دوسرے یہ کہ اہل بیت کے مکتبِ فکر میں ان کی ذات علمی اعتبار سے نور کے ایک مینار کی حیثیت رکھتی ہے اور سب نے ان سے کسبِ فیض کیا ہے - امام زید ہی ایک ایسا ذریعہ ہیں جس سے اہل مدرسہ اہل بیت کی آراء علمیہ ان کے اکابر سے ہماری طرف منتقل ہوئی ہیں- اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس نے کس بزرگ سے کیا حاصل کیا - رضی اللہ عنہم اجمعین -

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ زیدیوں نے عصمتِ علیؓ کا دعویٰ امام زید کے بعد کیا ہے - اس باب میں امام زیدؒ سے کوئی چیز منقول نہیں۔

۳- سوم - یہ کتاب روایت اور درایت دونوں اعتبار سے فقہ زید پر مشتمل ہے۔ اسی میں وہ فقہی مجموعہ ہے جس پر ان کے اجتہاد کی بنیاد قائم ہے - اور یہی ان کے عملی اجتہاد اور مثالوں اور نمونوں پر مشتمل ہے جن کے کچھ اقتباسات ہم نے یہاں درج کیے ہیں - ان میں ان کے اجتہاد کی تمام صورتیں واضح اور منقسم طور سے بیان کی گئی ہیں - ان

میں وہ روایات بھی ہیں، جو حضرت علیؓ سے مروی ہیں اور ان مرویات سے متفق ہیں جو ان سے طریق اہل بیت کے علاوہ دوسرے طرق سے روایت کی گئی ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ تو دیگر صحابہؓ کرام کی روایات کے ہم نوا ہیں اور کچھ ان سے مختلف ہیں۔

ان اقتباسات کے چند نمونوں میں ہم نے ان روایات کا مقابلہ کر کے ان کے باہمی اختلافات کے تمام خطوط کو اُجاگر کر دیا ہے۔ ان کی کچھ روایات تو حضرت علیؓ کی روایات سے متفق ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جن میں کسی موقع پر ان سے اختلاف کیا گیا ہے اور اختلاف کی وہ تمام تر نوعیت بعینہ وہ ہے جو حدیث و سنت کی ان صحیح کتابوں میں پائی جاتی ہے جو کہ جمہور کے نزدیک معروف و متداول ہیں۔ یہ تمام معاملات ہمارے ہاں مانوس ہیں، بلکہ کہنا چاہیئے کہ یہ ان معلومات کے سچا ہونے کی توثیق و تاکید کرتے ہیں۔ جن کو المجموع کے راوی ابو خالد نے حاصل کیا۔ اور پھر بیان کیا ہے اس قسم کی متواتر و مسلسل شہادتیں ہیں۔ جو المجموع کی تائید اور اس کی صحتِ روایت کو ثابت کرتی ہیں۔

۴۔ چہارم :۔ ان صفحات میں ہم نے مندرجاتِ المجموع کے ساتھ اس کے شارحین کے اقوال بھی نقل کر دیئے ہیں۔ انھیں اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہ زیدی کے ماننے والوں کے ہاں اجتہاد کی کیا صورتیں اور کیا انداز ہیں۔ اس سلسلہ میں اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ بعض لوگ امام زید کے تو خلاف ہیں، مگر ان کے مذہب و مسلک کی صحت و توانائی کے قائل ہیں۔ اور کچھ ایسے لوگ بھی جو ان کی موافقت کرتے ہیں۔

اس مذہب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں اجتہاد کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب نے گلستانِ تازہ کی صورت اختیار کر لی ہے اور یہ مختلف فقہوں

کے رنگ و روغن کو اپنے احاطہ میں لیے ہوئے ہے۔ اس نے کسی پر قبول مسلک کے دروازے بند نہیں کیے، بلکہ ہر شخص کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جس فقہی مسلک کو چاہے، اپنا لے۔ ایک ہی مسلک کی پابندی ضروری نہیں۔

اس مذہب کے شارحین کی یہ حالت ہے کہ جو مذاہب اور رجحانات وافکار حدیث وسنت کی صحیح کتابوں (یعنی صحاح ستہ وغیرہ) میں درج ہیں، ان کی قطعی تکذیب نہیں کرتے بلکہ ان سے مستنبط شدہ مسائل کو معتمد علیہ گردانتے اور انھیں قبول کرتے ہیں، اور جس چیز کو درجہ قبول عطا کرتے ہیں۔ اس کو تحقیق و مطالعہ اور موازنہ کے بعد یہ شرف بخشتے ہیں۔

آیندہ اوراق میں ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب زیدی کے اصول کیا ہیں اور اس کا قصرِ رفیع کن بنیادوں پر قائم ہے۔

زیدی مذہب کے اصول

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ امام زید اور ان کے آباء و اجداد کی ایک مستقل فقہ ہے جو المجموع کی صورت میں باقاعدہ مرتب و مدوّن ہے، اور یہ فقہ دو اجزاء سے ترکیب پذیر ہے ۔

۱- ایک حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان روایات پر مشتمل ہے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے طریق سے روایت کیا گیا ہے ۔ اس میں وہ روایات بھی شامل ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے امام زیدؒ نے موقوفاً روایت کی ہیں ۔ ان روایات کی انھوں نے تخریج کی ہے مخالفت نہیں کی ۔

دوسرا حصہ امام زید کی ان آراء پر مشتمل ہے جن کو انھوں نے تسلیم اور مستنبط کیا ہے ۔ یہ ان کے فقہی مطالعہ کے وہ نتائج ہیں جو اہل بیت وغیرہ کی روایات سے پیدا ہوئے ہیں ۔ یہ انھوں نے اپنی طرف منسوب کیے ہیں ۔ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر نہیں ڈالی ۔ اس لیے اس میں دونوں احتمال ہیں ۔ یہ بھی کہ استنباط صحیح ہو، اور یہ بھی کہ غلط ہو ۔

اس کا بیشتر حصہ راوی المجموع کے ان سوالات کے جواب میں ہے جو اس نے امام زید سے دریافت کیے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام زید مجتہد تھے اور ان کے معاصرین اور بعد کے علما نے ان کے مرتبہ فقہ و اجتہاد کو تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے بقول ان کے زمانہ میں کوئی ان کا مثیل نہ تھا۔ وہ ہمیشہ اجتہاد کے بلند مقام پر فائز رہے اگرچہ انھوں نے اپنے منہاج اجتہاد کی تصریح نہیں کی۔

جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ فقہ زیدی، امام زیدؒ کے افکار و آرا پر مشتمل ہے، اور ان دو مجموعوں میں محصور ہے جو المجموعۃ الفقہیہ اور مجموعۃ الحدیث کے نام سے مشہور ہیں اور جنھیں ابوخالد واسطی نے روایت کیا ہے تو ہم اس میں کوئی اصول نہیں پاتے اور اسی بنا پر کوئی ایسی کتاب بھی نہیں پاتے جس میں استنباط مسائل سے متعلق امام زید کے مناہج اصول مدوّن کیے گئے ہوں یعنی ہمیں کوئی ایسی کتاب دست یاب نہیں ہوئی جو امام زیدؒ کے اصولِ فقہ کی املاءً یا روایۃً اس طرح وضاحت کرتی ہو جس طرح المجموع میں کی گئی ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انھوں نے کچھ ایسے اصول مقرر نہیں کیے تھے، جن کا استنباطِ مسائل میں اپنے آپ کو پابند بنا لیا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اس نوع کی پابندیاں تو ہر آن ان کے فکر و رائے پر حاوی رہتی تھیں۔ اگرچہ انھوں نے یہ چیزیں اپنے تلامذہ کو نہ کبھی املاء کرائیں۔ اور نہ کسی تلمیذ کے مشاہدہ میں آئیں۔

یاد رہے اس معاملہ میں امام زید رضی اللہ عنہ نئے نہیں ہیں۔ ان کے زمانہ میں تو تدوین فقہ رائج ہی نہیں ہوئی تھی۔ اور جب تدوین فقہ رائج نہیں تھی تو اس مناہج و اصول کی تدوین بالاولیٰ نہ ہوئی۔ وہ ائمہ کرام جو امام زیدؒ کے بعد آئے۔

یا اُن کے قریب کے زمانہ میں پیدا ہوئے۔ ان کی حالت بھی وہی تھی۔ انھوں نے بھی اپنے استنباط مسائل کے منہاج و اصول مدوّن نہیں کیے تھے۔ امام ابوحنیفہ جو امام زید کے ہم عمر تھے، ان کے بعد اٹھائیس برس زندہ رہے۔ انھوں نے بھی اپنے منہاج استنباط کی تفصیلات بیان نہیں کیں۔ اگر کچھ ایسی عبارات ذکر بھی کی ہیں جو اس کے متعلق اشارہ کناں ہیں تو وہ یہ ہیں:-

"میں کتاب اللہ کی طرف رجوع کروں گا۔ اگر اس سے بات نہ بنے تو سنتِ رسولؐ اللہ کی طرف راجع ہوں گا۔ اگر اس میں بھی کامیاب نہ ہو سکا تو اقوال صحابہؓ کو رہنما ٹھہراؤں گا بشرطیکہ ان میں اختلاف نہ ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہوا تو میں ان میں سے کسی ایک کی بات کو قبول کر لوں گا۔ اگر بات حسن اور ابراہیم تک پہنچے تو وہ بھی انسان ہیں اور ہم بھی انسان ہیں۔"

امام ابوحنیفہؒ کے اس قسم کے اقوال اصول و منہاج کے حدود کی وسعت کی طرف اشارہ کناں ہیں۔ ان سے ان کا مقصد ان قیود کو بیان کرنا نہیں ہے، جن سے اپنے آپ کو کتاب اللہ سے استنباط کی زنجیر میں مقید کر لیا جاتا ہے مثلاً یہ کہ عام کا کیا حکم ہے اور عام اور خاص اور ناسخ اور منسوخ کے درمیان معارضہ کا کیا حکم ہے۔ اور اسی طرح سنت میں ناسخ و منسوخ وغیرہ کا قاعدہ کہاں جاری ہوتا ہے؟ یہ ہیں وہ امور جن سے ان کے منہاج فقہ کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کے متعین حدود سامنے آتے ہیں۔

اسی طرح امام مالکؒ، امام زیدؒ اور امام ابوحنیفہؒ دونوں سے عمر میں چھوٹے

تھے۔ انھوں نے ان دونوں قابلِ احترام ائمہ کی وفات کے بعد خاصی لمبی عمر پائی۔
ان سے اگرچہ ایسی متعدد عبارتیں منقول ہیں، جو اس بات پر دلالت کناں ہیں
کہ وہ مصالح مرسلہ، استحسان، اور عمل اہل مدینہ کے اخذ و قبول کے قائل تھے اور
ان کا یہ قول ہے کہ علم کے دس میں سے نو حصّے استحسان کے ہیں۔ تاہم امام
مالکؒ کی اس عظیم الشان قدر و منزلت کے باوجود ان سے یہ تفصیلات مروی نہیں
کہ فہم قرآن و سنت کے طریقہ میں کیا اصول و منہاج پائے جاتے ہیں۔ جیساکہ عام اور
خاص کی قبولیت اور مطلق و مقید کا قصّہ ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے امور
ہیں۔ جن سے علماء اصول نے امام مالکؒ کی وفات کے بعد تعرض کیا ہے۔

یہی مثال امام اوزاعیؒ کی ہے، بلکہ یہی کیفیت اصحابِ امام ابوحنیفہ رحؒ
مثلاً امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی ہے۔ ان میں سے کسی کے وضع و
طریق اور مناہج کے بارہ میں کوئی چیز منقول نہیں۔

امام شافعی رضی اللہ عنہ پہلے امام ہیں جنھوں نے اپنی فقہ کے طور طریقے اور
انداز و اسلوب واضح کیے۔ اس لیے کہ ان کے دور میں علوم کی تدوین و تاسیس
کی صورتیں ظاہر ہو گئی تھیں۔ علم نحو کے قواعد کی ترتیب کا آغاز ہو گیا تھا امام
شافعیؒ کے ہم عصر عالم خلیل بن احمد نے علم عروض و قوافی کے اصول وضع کر دیئے
تھے۔ جاحظ نے علم کلام کے بارہ میں بحث و تمحیص کی ابتدا کر دی تھی۔ اور
ادبیات کے نقد و احتساب کے پیمانے مقرر کر دیئے تھے۔ اسی طرح ہم دیکھتے
ہیں کہ اس زمانہ میں علوم کے مناہج کی ابتدا ہو چکی تھی۔ اس لیے یہ کوئی
تعجب کی بات نہیں کہ امام شافعیؒ نے بھی فقہی استنباط کے طریقے اور منہاج

وضع کر لیے اور اسی کا نام علم اصول ہے۔

خصوصیت سے امام شافعیؒ کے زمانے میں وہ مواد کثرت سے موجود ہو گیا تھا جس پر اصول فقہ کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ کیوں کہ انھوں نے مختلف فقہیات کو باقاعدہ پڑھا تھا۔ لہٰذا انھوں نے فقہ کے آرا و افکار کے موازنہ کو ضروری قرار دے لیا اور جس میزان اور جن طریقوں سے ان کے خطا و صواب کی نوعیتوں کو امام موصوف نے پرکھا اور جانچا، وہی استنباط کے صحیح اور درست مناہج ہیں اور اسی سے انھوں نے اصول فقہ وضع کیے، بلکہ لطیف ترین انداز کلام میں کہنا چاہیے کہ اسی سے انھوں نے اصول فقہ کو مدوّن اور مرتب کیا۔

یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ ائمہ جنھوں نے ایک استوار اور پختہ فقہ مرتب کی ہے جیسے امام زید، ان کے بھائی امام باقر، ان کے بھتیجے امام جعفر صادق یا امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ انھوں نے فقہی مناہج و اصول کو اس بنیاد پر اپنے سامنے رکھا ہے کہ ان کے دَور تک اصول فقہ کے پیمانوں کی تدوین و تعیین نہیں ہو پائی تھی۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کے باوجود انھوں نے فقہیات کے سلسلہ میں ان مناہج اور اصولوں کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک ان کی باقاعدہ تدوین نہیں ہوئی تھی۔

ہمیں یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ بابرکت میں اگرچہ استنباط کے اصول اور انداز مدوّن و مرتب نہیں ہوئے تھے تاہم وہ بھی ان کے بنیادی تقاضوں کو نظر و بصر کے زاویوں میں رکھتے تھے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

• ۔حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ذرائع کے طریق سے مے نوش کی حد ۸۰ کوڑے مستنبط کرتے ہیں۔

اذا شرب ھذی، واذا ھذی قذف، فیجب حد القذف

"جب کوئی شخص شراب پئے گا تو بے ہودہ باتیں کرے گا، اور جب بے ہودہ باتیں کرے گا تو جھوٹ بولے گا" اور پھر اس پر حد قذف ضروری ہوجائے گا"۔

حضرت علیؓ کے نقطۂ فکر کے مطابق حد قذف کا حکم یہاں مآل ونتیجہ کے اعتبار سے لگایا گیا ہے، یا اسے ذرائع سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی کو اصل فقہی کا نام دیا جاتا ہے۔

• ۔حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جو یہ کہا ہے کہ جس حاملہ عورت کا شوہر وفات پا جائے، اس کی عدت وضع حمل ہوگی، تو ان کا استدلال قرآن پاک کی یہ آیت ہے:۔

وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۔

"حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے"۔

اس سلسلہ میں وہ کہتے ہیں کہ:۔

اشھد ان سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ۔

"میں پورے یقین سے کہتا ہوں کہ چھوٹی سورۃ نساء، بڑی سورۃ نساء کے بعد نازل ہوئی ہے"۔

ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ طلاق کی ہے، اور سورۂ طلاق سورۂ بقرہ

کے بعد اتری ہے۔ اور سورہ بقرہ میں یہ آیت ہے:۔

وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا ۚ

”جو لوگ مرتے ہوئے اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ (بیویاں ان کے ماتم میں) چار مہینے دس روز (سوگ میں) بیٹھا کریں“

حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا مقصد یہ تھا کہ دونوں آیات قرآنی ایک ہی مسئلہ میں باہم متعارض ہیں۔ اور یہ تعارض اسی صورت میں رفع ہو سکتا ہے کہ وہ آیت جو بعد میں نازل ہوئی ہے اس آیت پر خطِ تنسیخ کھینچ دے جو کہ پہلے نازل ہوئی ہے۔

اس سے بلاشبہ یہی مفہوم لیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے نصوص سے استنباط مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اس سلسلہ کے خاص قاعدہ و منہاج کو سامنے رکھا۔ اگرچہ اس کی صراحت نہیں کی۔

• صحابہ کے بعد تابعین کا زمانہ آتا ہے۔ وہ بھی انھیں مناہج و اصول کو مدنظر رکھتے تھے۔ اگرچہ انھوں نے اس کی تصریح نہیں کی۔ یہ بات واضح ہے کہ ان کے نزدیک تخریج مسائل کے اصول اقوال صحابہؓ پر مبنی تھے۔ چنانچہ ابراہیم نخعی عبداللہؓ بن مسعود کے آثارِ فقہ سے استنباط و تخریج کرتے تھے۔ اسی طرح جیسا کہ ہم نے عرض کیا دوسرے ائمہ کا معاملہ تھا۔ ان سطور میں ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے پیش نگاہ کچھ خطوط و اصول بہرحال تھے، اگرچہ انھوں نے ان کو نہ مدوّن کیا اور نہ اپنے تلامذہ کو املا کرائے۔

امام مالکؒ کے اقوال میں سنت اور اس کی روایت کے سلسلہ میں ان اصول و

مناہج کی طرف واضح اشارات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے روایت و حدیث کے بارہ میں جو شروط عائد کی ہیں وہ بالکل صاف ہیں اور ان سے بعد کے محدثین نے ان شروط سے سرِمو انحراف نہیں کیا۔ امام مالکؒ کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ وہ روایات کی تردید و تنقید کے باب میں بالکل وہی انداز اختیار کرتے تھے جو کہ ایک ماہر جوہری درہم و دینار کو پرکھنے میں اختیار کرتا ہے۔ جو روایات ان کے خاص معیار اور مقرر کردہ کسوٹی پر پوری نہیں اترتی تھیں انھیں بلا تامل رد کر دیتے تھے اور بعض کو ہدفِ تنقید ٹھہراتے تھے، انھوں نے بعض مرویات کو جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں، محض اس لیے رد کر دیا کہ وہ نصیصِ قرآن کے خلاف ہیں، یا دین کے ان معروف مسلمہ و مقررہ قواعد کے منافی ہیں، جو امام مالکؒ کے نزدیک ثابت شدہ حقائق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے اس حدیث کی صحت کو ماننے سے انکار کیا ہے:۔

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعًا

"جب تم میں سے کسی کے برتن کو کتا چاٹ جائے تو اسے سات مرتبہ دھو لینا چاہیئے۔"

اسی طرح انھوں نے خیار مجلس کی روایت کی تردید کی ہے۔ یہ روایت عبداللہ بن عمرؓ سے ان الفاظ میں مروی ہے:۔

البیّعان بالخیار ما لم یتفرقا۔

"خرید و فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک علیحدہ علیحدہ نہ ہو جائیں بیع کو فسخ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔"

یہی حال متوفی کی طرف سے ادائے صدقہ کا ہے۔ اس حدیث کو بھی انھوں نے رد

کر دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد خاص امام ابویوسفؒ کا بھی یہی معاملہ ہے۔ انھوں نے اپنی معروف تصنیف "کتاب الخراج" میں ان ادلّہ کی جن سے مسائل مستنبط کیے ہیں۔ اور طرق استنباط کی پوری صراحت کی ہے، اسی طرح ان کی کتاب "الرد علی سیر الاوزاعی" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ واضح اور بیّن خطوطِ اصول پہ قدم زن ہیں۔ اگرچہ انھوں نے اپنے اجتہاد کے طریقے اور نہج کو باقاعدہ تدوین و ترتیب کے قالب میں نہیں ڈھالا۔

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے پیشتر کے ائمہ اگرچہ استنباط مسائل میں کچھ مناہج واصول کو سامنے رکھتے تھے لیکن یہ طے ہے کہ انھوں نے ان مناہج واصول کی اس انداز سے وضاحت نہیں کی جس انداز سے ان فروع کی وضاحت کی ہے جن سے وہ اجتہاد کے قدم آگے بڑھاتے ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ تدوین اصول فقہ کا مرحلہ تدوین فروع کے بعد طے ہوا ہے اور یہ کوئی تعجب وغرابت کی بات نہیں، کیونکہ جس چیز نے فروعات فقہی کے احکام ومسائل کی طرف توجہ دلائی وہ یہ تھی کہ لوگ ان کے بارہ میں پوچھتے تھے اور اس کے اظہار کی ضرورت اس لیے محسوس ہوتی کہ لوگ احکام دین کو جان سکیں۔

عوام کو اس بات کی قطعی حاجت نہ تھی کہ وہ اصول استنباط کے بارہ میں معلومات حاصل کریں۔ انھیں تو دین کے ان احکام کی معرفت مطلوب تھی جو انھیں زندگی کے ہر ہر موڑ پر پیش آتے تھے۔ عوام کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جن مختلف امور سے وہ دوچار ہیں وہ کہاں تک احکام اسلام سے مطابقت رکھتے ہیں۔

علاوہ ازیں علم اصول فقہ، استنباط کے ضبط وتحفظ کے لیے ایک ترازو کی حیثیت

رکھتا ہے اور یہی وہ میزان ہے جس سے استنباط مسائل میں غلط اور صحیح بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا کہنا چاہیئے کہ یہ وہ علم اور قاعدہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر حاوی ہے کیوں کہ یہ استنباط فقہی میں ذہن کو خطاء و غلطی سے بچاتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ قاعدہ و ضابطہ کے تمام علوم اپنے اپنے موضوع کے ظہور و تدوین کے بعد منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتے ہیں۔ یہ فصاحت سے عربی بولنا، علم نحو کا موضوع ہے اور نحو کی تخلیق و ظہور سے پیشتر کا ہے

شعر و شاعری کا علم عروض کا موضوع ہے جو کہ اوزان و قوافی سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ عروض کے ان قواعد و قوانین سے پہلے کا ہے جو کہ خلیل بن احمد نے مرتب کیے۔

ارسطو کے علم منطق کو ترتیب دینے سے قبل بھی لوگ آپس میں مجادلہ و مباحثہ کرتے اور مختلف امور میں غور و فکر سے کام لیتے تھے۔

یہی حال ان تمام علوم کا ہے جو ضبط تحریر میں آچکے ہوں جب علم منطق کے قواعد اساسی حیثیت سے اپنے موضوع کے اعتبار سے ذہن کو غور و فکر کی غلطیوں سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہیں تو علم اصول کے قواعد جیسا ہم نے اشارہ کیا بنیادی طور پر مجتہد کو استنباط مسائل کے سلسلہ میں خطا اور غلطیوں سے بچانے کا باعث ہیں۔

جب واقعہ یہ ہے تو کسی ایسی کتاب یا روایت کا نہ پایا جانا حیرت و استعجاب کی بات نہیں، جس میں امام زید کے اس کلام کی تبیین و توضیح کی گئی ہو جس کے اصول و منہاج کا انھوں نے اپنے مسائل فقہی مستنبط کرنے میں التزام کیا ہے۔

ان کا معاملہ اس باب میں امام ابوحنیفہ رح اور امام مالک رح کا سا ہے۔ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ رح کے بعد ہی وہ اصول بیان کیے ہیں جنھیں مذہب حنفی کے اصول کہا جاتا ہے

اور ان اصولوں میں انھوں نے بعض امور میں امام شافعیؒ کے مقرر کردہ اصولوں کی مخالفت اور بعض میں ان کی موافقت کی ہے۔ ان تمام اصولوں کو انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس اصول کو بھی منسوب کیا ہے کہ دلالت میں خاص کا اعتبار عام ہی کی طرح کیا جائے گا دونوں قطعی الدلالت ہیں۔ کسی قسم کی تشریح اور توضیح کے محتاج نہیں ہیں۔ اگر وہ دونوں (خاص و عام) متعارض ہو جائیں اور دونوں میں سے کوئی متاخر ہو تو متاخر متقدم کو منسوخ قرار دے دے گا۔ اگر متاخر عام ہوتا ہم وہ اس صورت میں خاص کے نسخ کا فیصلہ صادر کر دے گا۔ حنفیہ نے اس قسم کے متعدد اصول امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کیے ہیں۔ اس سلسلہ میں مالکیہ کی حالت بھی یہی ہے۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ نے ان اصولوں کی معرفت کیوں کر حاصل کی جبکہ نہ امام ابوحنیفہ نے یہ اصول مدوّن کیے اور نہ امام مالکؒ نے اس نوع کے تمام اصول ترتیب دیئے۔ انھوں نے تو صرف ان ضابطوں اور قاعدوں کی وضاحت کو موضوعِ بحث ٹھہرایا ہے جو سلسلہ روایت میں راوی اور روایت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ نے ان فروع کی طرف عنانِ توجہ مبذول کی جو ائمہ احناف سے مروی ہیں۔ وہ ان فروع کو ضبطِ تحریر میں لائے اور پھر ان سے وہ مناہج و اصول مستنبط کیے جو ان کی طرف رہنمائی کے سلسلہ میں ان احکام سے ہم آہنگ ہیں۔ لیکن ان کو معتبر گردانا اور ان کی قطعیت کا حکم لگانا اس صورت میں صحیح ہوگا جبکہ

ان اصولوں کو صحیح تسلیم کر لیا جائے اور معتبر گردانا جائے۔ اسی لیے علمائے اصول کا فیصلہ ہے کہ حنفیہ کے طریق کا اعتبار جس طرح فقہ کی جزئیات میں ہے۔ اسی طرح اصول استنباط میں بھی ہے۔

یہی حال مالکیہ کا ہے وہ بھی استنباط کے باب میں امام مالکؒ کے مناہج پر چلے ہیں۔ جیساکہ کتاب تنقیح الفصول للقرآنی یا المقدمات الممہدات لابن رشد کی چند فصلوں سے واضح ہوتا ہے۔

بعض شوافع اور حنابلہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے اور اپنے مذہب کے فروع سے دفاع کے طریقہ کو اپنایا ہے، لیکن اپنے مذہب سے دفاع کے حیلہ سے قطع نظر شوافع کا غالب رجحان نفس قواعد و اصول کی پابندی کرنا ہے، جیساکہ امام شافعیؒ نے رسالہ میں کیا ہے۔

پہلے طریقہ کو حنفیہ کا طریقہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ شوافع اور متکلمین کا طریقہ ہے۔ یہ اس لیے کہ امام شافعیؒ نے یہ نہج باقاعدہ اصول کے مطالعہ کے بعد اختیار کی ہے۔ اور یہی وہ طریقہ اور منہاج ہے جس کو فروع کی پرواہ کیے بغیر متکلمین معتزلہ نے اختیار کیا ہے اور اس کے بعد اشاعرہ نے بھی اسی کو مرکز فکر و نظر ٹھہرایا ہے۔

زیدیہ کے اصول

جب معاملہ یہ ہے کہ امام زید نے نہ تو کسی قسم کے فقہی اصول مدوّن کیے ہیں اور نہ ان سے کسی نوعیت کے اصول مروی ہیں یعنی ان سے ان پیمانوں کا پتہ نہیں چلتا جو ان کے حدود اجتہاد کی نشان دہی کرتے ہوں، تو سوال یہ ہے کہ آیا زیدیہ

نے بھی اس سلسلہ میں وہی کچھ کیا ہے جو کہ فروع مدوّنہ سے استخراج کے پیمانے وضع کرنے کے لیے حنفیہ نے کیا ہے اور کیا المجموع الفقہی میں ان کے بیشتر مناہج کی تدوین و ترتیب کا پتہ چلتا ہے ؟

بات یہ ہے کہ ہم زیدی فقہ کے اصول تو مرتب شکل میں پاتے ہیں لیکن ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ معلوم کریں کہ فقہ زیدی اپنے مشمولات کے اعتبار سے فقہ زید سے کہیں جامع ہے ۔ کیوں کہ ساری فقہ زیدی امام زید کی فقہ نہیں ہے ۔ بلکہ وہ اہل بیت کے بہت بڑے گروہ کی فقہ ہے ۔ مثلاً امام ہادی امام ناصر، اور دیگر ائمہ کرام جو امام زید کے بعد پیدا ہوئے ، ان کی فقہ بھی اس میں شامل ہے ۔

اس ضمن میں یہ بات خصوصیت سے لائق تذکرہ ہے کہ فقہ زیدی میں اجتہاد کے دروازے کبھی بند نہیں ہوئے ہر آن کھلے ہیں ۔ لہٰذا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو اصول زیدیہ نے مدوّن کیے ہیں ، وہ تنہا امام زید کے اصول ہیں کیونکہ اہل بیت کے ائمہ زیدیہ نے جس اجتہاد کے دروازے کھولے ہیں ، وہ اجتہاد مطلق ہے ، وہ اجتہاد کو صرف فروع میں مقید نہیں کرتے ، بلکہ ان کے ہاں اجتہاد فروع اور اصول دونوں پر مشتمل ہے ۔ بنا بریں ہم یہ قطعاً نہیں کہہ سکتے کہ یہ وہ اصول ہیں جن کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ یہ امام زید سے مسلسلہ فرعیات مستنبط ہیں ، کیوں کہ حنفیہ اجتہاد مطلق کے قائل نہیں ہیں ۔ اور اس درجہ اجتہاد سے گریز کرتے ہیں کہ بعض حنفیہ نے امام ابو یوسفؒ ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے متعلق دعوے کیا ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے یعنی وہ مستقل طور پر مجتہد نہ تھے ۔

بالفاظ دیگر ان کا درجۂ اجتہاد محض اتنا تھا کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے اصول و مناہج کی قید د گرفت میں رہتے تھے۔ جو فروعات امام ابوحنیفہؒ سے ثابت ہیں، یہ ائمہ ان سے مقید نہ تھے۔

یاد رہے ہم نے اپنی کتاب "ابوحنیفہ" میں اور ان مضامین میں جو ہم نے اصول سے متعلق لکھے ہیں، حنفیہ کے اس رجحان کو باطل اور غلط قرار دیا ہے۔

جب یہ بات ہوگئی کہ حنفیہ کے نقطۂ نظر سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے معزز رفقاء کے بعد اجتہادِ مطلق کے دروازے بند ہوگئے ہیں تو ضروری ٹھہرا کہ وہ ان اصولوں کا استخراج کریں جو ان ائمہ عظام کے اجتہاد کی روشنی میں ان کے لیے ایسی راہِ عمل متعین کریں جو ان کے لیے ایک صحیح مقیاس کا کام دے۔ اور وہ اس سے باہر قدم نہ نکالیں، تاکہ جو فروعی احکام ائمہ مذہب کے نزدیک متعارف نہیں ہیں۔ ان کی تخریج ممکن ہو جائے کیوں کہ فروع سے ان مناہج کا استخراج اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ ایک مسلک و مذہب کا استخراج ضروری ہے۔

لیکن فقہ زیدی میں اس کی ضرورت نہیں، کیوں کہ امام زیدؒ کے بعد اہل بیت سے جو ائمہ پیدا ہوئے وہ امام زیدؒ کے اصولوں میں مقید نہ تھے۔ اور نہ انھیں اس قید اور پابندی کی ضرورت تھی۔ بلکہ فقہ زیدی کے جو قلمی مسودات ہمارے پیش نگاہ ہیں ان میں ہم جب اس فقہ کے اصولوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ اس کے بعض آراء و افکار ان ائمہ کی طرف منسوب ہیں جو امام زیدؒ کے بعد آئے اور ان مسودات و مخطوطات میں باقاعدہ ان ائمہ کے اقوال درج ہیں۔

البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے بعض اصول امام زیدؒ کے مقرر کردہ

پیمانوں سے بالکل متفق ہیں ۔اس کے لیے یہاں ہم دو چیزیں ذکر کریں گے ۔

۱۔ ایک یہ کہ زیدیہ کی کتب اصول میں سے ہم کچھ حصہ لیں اور اس میں استنباط کے سلسلہ میں جو عام قواعد اور طریقے درج ہیں، ان کی وضاحت کریں، اس ضمن میں ہم علم اصول کے قواعد خاصہ سے تعرض کرنے سے دامن کشاں رہیں گے تاکہ ہم لوگوں کے مناہج و اصول کی وضاحت کردیں۔ جو مذہب زیدیہ کے نام لیوا ہیں اور امام زیدؒ کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔

۲۔ دوسرے یہ کہ چند اہم مسائل میں ہم المجموع کی طرف رجوع کریں ممکن ہے اس میں ہمیں ایسی چیزیں مل جائیں جو امام زید کے معینہ و مقررہ پیمانوں کے دعویٰ کی مؤید ہیں۔

ہم اللہ سے عاجزی و بےبسی کے ساتھ دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اس کی توفیق عطا فرمائے اور سیدھی راہ کی ہدایت دے۔

فقہ زیدی سے استنباط کے طریق

فقہ زیدی ابھی تک زیورِ طبع سے آراستہ نہیں۔ لہٰذا ہمیں مجبوراً اس کے مخطوطات اور قلمی مسودات کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اور ہم نے اس سلسلہ میں اس کے متعدد قلمی مصادر، مآخذ کو بھی دیکھا اور اس سے جو کچھ حاصل کرنا مقصود تھا حاصل کیا۔ ہم نے اس کے مطالعہ سے یہ معلوم کیا ہے کہ اس کے اصول متکلمین کے انداز کے سے ہیں۔ اس نے مجرد اصول مقرر کیے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ وہ فروع معینہ کے خادم ہیں۔ اس کا طریق استنباط یہ نہیں کہ فروع کی طرف مراجعت کی جائے۔ بلکہ اس کا تعلق منطقی طریق استنباط سے ہے اور یہ وہ پیمانے ہیں جن کا مرکز شے موزوں نہیں بلکہ وہ ہیں جن کے بارہ میں استنباط کرنے والوں نے بحث کی ہے۔ زیدیوں نے اس طریق استنباط کو غالباً اس لیے اپنایا ہے کہ فکری اعتبار سے ان کے اعتقادی اصول قریب قریب وہی ہیں جو کہ معتزلہ کے ہیں۔

معتزلہ نے علم اصول میں اسی طریق پر غور و خوض کیا ہے۔ اصول سے متعلق

بحث میں اشعریوں اور ماتریدیوں نے ان کا مقابلہ کیا ہے، وہ اس میں ان کے معارض بھی ہوئے اور موافق بھی!

بلاشبہ معتزلہ سے زیدیوں کے اس فکر و رائے کے قرب ہی نے انھیں اپنے اصولِ مذہب میں متکلمین کے طریق پر قدم زن ہونے کا داعی بنایا۔

علاوہ ازیں ہم اس سے قبل یہ بتا چکے ہیں کہ ائمہ اہل بیت کے مجتہدین مذہب زیدی میں چند متعینہ اصولوں ہی میں مقید نہ تھے بلکہ وہ اصول و فروع دونوں میں آزادانہ اجتہاد کے قائل تھے۔

بلاشبہ معتزلہ کی بیشتر آراء امام زید کی آراء سے ہم آہنگ ہیں۔ بالخصوص ان حصوں کے بارہ میں جو اللہ کی معرفت اور اس ضمن کے متعدد مناہج میں عقل پر اعتماد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ دونوں کے تصورات تقریباً یکساں ہیں۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ زیدیہ اگر متکلمین کے قریب ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ائمہ اہل بیت اپنی کوئی خاص رائے ہی نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ ائمہ مثلاً امام ہادی، امام ناصر اور دیگر ائمہ کرام واضح اور صاف فکر و رائے کے مالک ہیں ان کی وہی قوتِ فکر ہے اور ان میں وہی جوہرِ فراست پایا جاتا ہے جو مجتہدین کی شان کے شایان ہے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنی خدمات علمی کو کسی معین مذہب کے لیے وقف نہیں کیا اور نہ اپنے کسی سابق امام کی رائے کی پابندی کو اپنے لیے ضروری ٹھہرایا ہے۔

زیدیہ چونکہ متکلمین کے انداز و اسلوب کو اپنے لیے راہ عمل قرار دیتے ہیں، اس لیے اصول میں ان کا طریق بحث علم کلام کے مطابق ہوتا ہے، چنانچہ "بحر الزخار" میں

اصول کی تقسیم کے بارہ میں لکھا ہے :-

یہ فن تین فنون سے استمداد کرتا ہے -

○- علم کلام سے

○- علم عربی سے - اور

○- علم احکام سے

۱- علم کلام سے اس بنا پر طالب امداد ہوتا ہے کہ ادلہ شرعیہ پر دونوں چیزوں کا انحصار ہے - ایک معرفت باری کا، دوسرے صدق تبلیغ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا - اور یہ دونوں چیزیں دلالت معجزہ پر موقوف ہیں -

۲- علم عربی سے، اس لیے کہ ادلہ کا تعلق کتاب و سنت سے ہے، اور کتاب و سنت عربی زبان میں ہیں -

۳- احکام سے، اس لیے کہ اس سے مراد اس کا تصوّر ہے تاکہ احکام کے اثبات یا نفی کی حد تک پہنچنا ممکن ہو جائے [۱]

بات یہ ہے کہ لفظاً "احکام" سے مراد جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا، اس کا تصوّر ہے یعنی حکم کی حقیقتوں کو اس حیثیت سے اجاگر کرنا مقصود ہے کہ آیا مسئلہ :

○- واجب ہے ؟

○- فرض ہے ؟

○- مستحب و مندوب ہے ؟

○- مباح ہے ؟

---

[۱] الجزء السادس من البحر مخطوط بدار الکتب - و ہذا ماخوذ من ورقہ رقم

- حرام ہے ؟
- مکروہ ہے ؟
- صحیح ہے ؟
- فاسد ہے ؟

بہر حال اس سے مقصد ان اوصاف کی معرفت ہے، نہ کہ وہ خود ان اوصاف کا موضوع ہے ۔

چونکہ علم کلام وہ قاعدہ ہے جس کی بنیادوں پر اصولِ فقہ زیدی کے ستون استوار ہیں اس لیے زیدیہ نے علم اجتہاد میں اصل اول عقل کے تقاضوں کو قرار دیا ہے۔ اس بنا پر مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ استنباط فقہی کے باب میں اصل اوّل کے اثبات کے لیے عقل کی راہوں پر قدم زن ہو۔ چنانچہ فصول اللؤلؤیہ لاصول الزیدیہ میں ہے ۔

پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کا اصول یہ ہے کہ مجتہد استدلال کے وقت سب سے پہلے

۱۔ عقل یقینی کے فیصلوں کو مقدم سمجھے ۔

۲۔ پھر اجماع معلوم کی طرف رجوع کرے ۔

۳۔ پھر کتاب وسنت کے نصوص معلوم کو دیکھے ۔

۴۔ پھر کتاب وسنت کے عموم کی طرح ان کے ظہور پر نگاہ ڈالے ۔

۵۔ پھر اخبارِ آحاد کے نصوص کو نظر و بصر کے زاویوں میں لائے ۔

۶۔ پھر اخبارِ آحاد کے عموم کی طرح ظواہر کا جائزہ لے ۔

۷ - پھر حسب مراتب مفہوماتِ قرآن اور سنت معلوم کو مطمحِ نظر ٹھہرائے۔

۸ - پھر اخبارِ آحاد کے مفہومات کو موضوعِ فکر قرار دے۔

۹ - پھر اسی طرح آنحضرتؐ کے اعمال و اقوال کو سامنے لائے۔

۱۰ - پھر حسب مراتب قیاس سے کام لے۔

۱۱ - پھر اجتہاد کی دوسری انواع کو استعمال میں لائے۔

۱۲ - پھر برأت اصلیہ اور اس قسم کے دوسرے امور کو پیش نگاہ رکھے۔[1]

یہ ساری بات ادلہ شرعیہ کی ترتیب پر دلالت کناں ہے۔ اس کی روشنی میں عقلِ یقینیہ کے مسائل اولین حیثیت کے حامل ہیں۔

اس کے بعد اجماع کا نمبر آتا ہے، جو معلوم اور ائمہ کے نزدیک مسلم ہوتا ہے۔

تیسرے درجہ میں کتاب و سنت کے نصوص معلومہ کی باری آتی ہے۔

چوتھا درجہ کتاب و سنتِ معلومہ کے ظواہر کا ہے۔ اس میں وہ فرق واضح کیا گیا ہے جو نص اور ظاہر کی بحث میں کارفرما ہے۔ ظاہر سے مراد وہ الفاظ عموم ہیں، جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔

پانچویں نمبر پر نصوصِ اخبارِ آحاد ہیں۔

پھر مفہومات نصوصِ قرآن اور سنت معلومہ کا نمبر ہے۔

بعد میں مفہوماتِ اخبارِ آحاد ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ فقہ زیدی، جمہور فقہا کی طرح منطوق کے مقابلہ میں مفہوم کی ترجیح کی قائل ہے۔ اس سلسلہ

---

[1] الفصول اللؤلؤیہ فی اصول الزیدیہ مخطوط بدار الکتب المصریہ ورقہ رقم ۱۹۵

میں حنفیہ کی مخالفت پائی جاتی ہے ۔ لیکن باقی تمام ادلہ میں مفہوم کی ترجیح کو مؤخر اور منطوق کو مقدم گردانتے ہیں ۔ پھر جو درجہ آتا ہے وہ ہے ان اعمال و افعال کا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر انجام دیئے ۔ اسی میں آنحضرت کے اقوال و خطبات شامل ہیں ۔ وہ سنتِ فعلیہ یا تقریریہ جو اس تواتر سے ثابت نہیں جس پر امت کا اجماع ہو چکا ہے ، وہ اپنے نصوص ، ظواہر اور مفہومات میں باعتبار عمل کے اخبار آحاد سے متاخر ہو گی ۔ لیکن وہ سنتِ فعلیہ یا تقریریہ جس پر اجماع تواتر کے ساتھ معلوم ہے اجماع معلومہ میں شمار ہو گی ۔ اس کو سمجھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے معاملہ پر غور کیجیئے ۔ آپ نے اس مسئلہ میں امت کو اپنی تقلید کا حکم صادر فرمایا ہے ۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے :۔

صلوا کما رائیتمونی اصلی

"تم اسی طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو"

بعد ازاں درجہ قیاس کا ہے ۔ قیاس کے ساتھ ہی اجتہاد کی دوسری قسمیں ، مثلاً استحسان ، مصلحت اور ذرائع وغیرہ آجاتی ہیں ۔

اس کے بعد استصحاب ہے جس کو برائتِ اصلیہ کہتے ہیں ۔ اس ساری بحث کا مفاد یہ ہے کہ زیدیہ کے نزدیک عقل قطعی کا درجہ سب سے پہلے ہے ، جس طرح کہ ان کے ہاں اجماعِ متواترہ ، نصوصِ قرآن کریم اور سنتِ متواترہ اور معلومہ پر مقدم ہے ۔

یہ دونوں باتیں عجیب و غریب نوعیت کی حامل ہیں ، لہٰذا ضروری ٹھہرا کہ

اس تعجب و غرابت کی توجیہ بیان کر دی جائے۔ نصوص عقلی وہ ہے جس کا تعلق قضایۂ قطعیہ سے ہے، جیسا کہ۔

۰۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت

۰۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اثبات

۰۔ قرآن کا منزّل من اللہ ہونا۔

۰۔ اس دین (اسلام) کو لانے والے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

۰۔ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں وہ اللہ کے دین کی تبلیغ ہے۔

یہ تمام چیزیں منطقی ترتیب کے اعتبار سے قرآن و سنت سے استدلال و حجت کی بنا پر سب سے مقدم ہیں۔ کیوں کہ انھیں چیزوں کی اساس پر کتاب و سنت سے صحتِ احتجاج کی پوری عمارت قائم ہے۔

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عقل کے فیصلے تکلیفات شرعیہ اور اجراء احکام میں نصوص قرآن و سنت پر مقدم ہیں۔ وہ قرآن و سنت سے قطعی متاخر ہیں۔ اگرچہ ان کی روایت کسی درجہ کی بھی ہو جب تک روایت پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے۔ عقل کا تاخر کبھی تقدم سے نہیں بدل سکتا؛ بلکہ بالفاظ واضح کہنا چاہیئے کہ عقل ہر معاملہ شرعی سے متاخر ہے۔

اسی بنا پر تو بحر الزخار میں قسیم الاصول کی بحث میں لکھا ہے کہ

"مجتہد جب حلت و حرمت کی پہچان کے لیے شریعت میں کوئی ذریعہ نہ پائے تو عقل کے تقاضوں کی طرف رجوع کرے"۔

شرعی معاملات میں عقل کی طرف اس وقت رجوع کیا جائے گا جب مذکورہ طرق کی جانب رجوع کے لیے کوئی شرعی طریقہ نہ پایا جائے اور یہ چیز قضائے عقل کو نصوص پر مقدم نہیں گردانتی۔

ان دو مقامات میں حکم عقل کے درمیان جو فرق ہے وہ تین حیثیتوں کا حامل ہے۔

اوّل۔ عقل کا وہ فیصلہ نصوص پر مقدم ہو گا جس کو قطعیت کا درجہ حاصل ہو یعنی جو احکام شرعی کے خلاف کسی بات کو قابلِ قبول نہ سمجھے حلت وحرمت کے بارہ میں عقل کا حکم ظنی ہو گا اسے قطعی نہیں سمجھا جائے گا۔

دوم۔ عقل کے اس فیصلہ کو تقدم حاصل ہو گا جس پر اسلامی خطاب کی بنیاد قائم ہے اور وہ ہے

ایمان باللہ

ایمان بالرسول

ایمان بالکتاب

ایمان بالمعجزات

لیکن تکلیفاتِ شرعیہ میں عقل کا مقام خطابِ اسلام سے بہرحال متاخر ہے کیونکہ وہ شریعت کی بنیاد ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل کا فیصلہ دائرہ نصوص سے باہر نہیں یعنی شرع اور عقل میں کسی طرح کی بے گانگی نہیں۔

مثلاً انسان اپنی عقل سے کسی چیز میں کوئی فساد یا بُرائی محسوس کرتا ہے

مگر اس کی حلت یا حرمت کے بارہ میں کوئی نص نہیں ہے تو اس صورت میں عقل حرمت کے حق میں فیصلہ کر دے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فساد اور خرابی کو نہ خود جائز ٹھہراتا ہے اور نہ اسے اپنے بندوں کے لیے پسند کرتا ہے۔

اگر عقل کسی شے میں بہتری سمجھتی ہے لیکن اس میں کوئی نص نہیں پائی جاتی تو اس کا فیصلہ تسلیم کیا جائے گا۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر رحیم ہونے کی وجہ سے اسی چیز کا مطالبہ کرتا ہے۔

یاد رہے ہر بہتری میں اس وقت تک اللہ کی رحمت پنہاں ہے جب تک وہ فساد اور عیب سے مبرا ہے اس پر عیب اور فساد مرتب نہیں ہوں گے اور نہ اس میں نہی و ممانعت کی کوئی صورت پائی جائے گی۔

سوم۔ عقل کے فیصلے اس مقام پر مقدم ہوں گے، جن پر عام شرعی احکام کی بنیاد قائم ہوگی۔ جزوی معاملات میں اس کے فیصلے مؤخر سمجھے جائیں گے۔

اس مسئلہ میں امام زید کے رجحانات اس سے معارض نہیں ہیں ان کے نزدیک تکلیفات شرعیہ کا اعتبار قائم رہے گا، باوجودیکہ عقل ایمان باللہ ایمان بالملائکہ، ایمان بالرسول کو معجزانہ طور پر تسلیم کرتی ہے۔ نیز امام زیدؒ کے ہاں عقل کا حکم وہاں فیصلہ کن ہوگا، جہاں حکم کے لیے کوئی اور شرعی طریقہ نہ پایا جائے۔ کیوں یہ انداز فکر بعض ان معتزلہ کا ہے، جن کے اکابر سے امام زید ملتے رہے ہیں، بلکہ جہاں بغیر نص کے حکم عقل سے تکلیفات شرعیہ کو مانا جاتا ہے وہ امامیہ کے ائمہ کرام رضوان اللہ علیہم کی رائے ہے۔

ہم اس وقت مسئلہ کے اس پہلو کو زیر بحث نہیں لائیں گے۔ ہم اس

سے اس وقت تعرض کریں گے جب تحسین عقلی اور قبح عقلی کے موضوع پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

اب ہم اس مسئلہ پر گفتگو کو ختم کر کے اس بحث کا آغاز کرتے ہیں کہ اجماع قرآن کریم اور سنتِ نبویہ علیہ التحیۃ والسلام کے فیصلوں پر مقدم ہے۔

اس عبارت سے بظاہر یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ جب اجماع کا قرآن اور سنتِ متواترہ کے ساتھ تعارض ہو جائے تو اجماع کو مقدم گردانا جائے گا

بات یہ ہے کہ یہ مطلب بہت ہی بعید از حقیقت اور اصلیت کے خلاف ہے اور یہ بات جمہور فقہاء کی اس تصریح و توضیح کے قطعی منافی ہے جس میں انھوں نے قرآن و سنت متواترہ کو دین کا ستون قرار دیا ہے۔

مستشرقین نے اس قسم کے طرزِ کلام سے یہ مفہوم پیدا کیا ہے کہ مسلمان جب کسی چیز پر اجماع کر لیں تو وہ اپنے اس اجماع کو کتاب و سنت پر مقدم ٹھہراتے ہیں۔ مستشرقین اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ اسلام ترقی پسندانہ مذہب ہے لیکن مسلمانوں نے جمود و تعطل کی وجہ سے اس طریق استدلال کو اختیار نہیں کیا۔

اس اعتراض کی بنا پر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس قول کی تصحیح اور وضاحت کر دیں تاکہ مستشرقین پر یہ واضح ہو جائے کہ وہ غلط فہمی کا شکار ہیں۔

فصول اللؤلؤیہ کے مصنف کا کہنا ہے کہ جس اجماع کو مقدم ٹھہرایا جاتا ہے

ھو الاجماع المعلوم

"وہ اجماع معلوم ہے

اور یہی وہ اجماع ہے جو اسلام کی ان ابتدائی اور بنیادی حقیقتوں کو پایۂ ثبوت تک پہنچاتا ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تسلسل اور تواتر کے ساتھ ثابت ہیں پھر عہد صحابہؓ میں ان پر اہل ایمان کا اجماع رہا۔ اس لیے کہ صحابہؓ نے یہ حقایق خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیے تھے۔ ان کے بعد تابعین کا اجماع رہا۔ اس سے عصر صحابہ رضی میں کوئی بھی الگ نہ ہوا اور نہ تابعین کے بعد کسی نے اختلاف کیا۔

مثلاً ان کا اس بات پر اجماع تھا کہ نمازیں پانچ ہیں، فجر کی نماز فرض دو رکعتیں۔ ظہر عصر اور عشا کی چار چار اور مغرب کی تین رکعتیں ہیں۔

نیز ان کا اجماع تھا کہ نماز فرض کی موجودہ ہیئت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح ثابت ہے۔

روزہ اور اس کی موجودہ شکل، زکوٰۃ اور مناسک حج وغیرہ پر بھی ان کا اجماع تھا اور یہ وہ امور ہیں، جو صحابہؓ کرام نے بالاجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھے۔

یہ سب چیزیں محل تسلیم میں ہیں، نہ کہ محل اجتہاد میں!

انھیں اسلام کی بنیاد اور ستون کی حیثیت حاصل ہے۔ یہ وہی امور ہیں جنھیں جمہور فقہا کے نزدیک

ما علم من الدّین بالضرورۃ

"دین کے ضروری اور بنیادی علم"

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ان کا علم حاصل کرنا بغیر کسی ادنیٰ تامل اور نظر و استدلال کے ضروری ہے۔
یہ وہ حقائقِ دینیہ ہیں، جن کے بارہ میں ظاہر نص پر اعتماد یا ظاہر اثر سے تعلق کی بنا پر کسی مجتہد کو یہ زیب نہیں دیتا کہ کسی نوع کا اظہارِ اختلاف کرے۔ یہ اسلام کے مسلمات ہیں ان کا منکر دائرۂ اسلام سے خارج ہے، جس نے نماز کی ان رکعتوں کی تعداد سے انکار کیا، اس نے ایک ایسی حقیقت سے انکار کیا، جو دین کا ضروری حصہ ہونے کی وجہ سے معلوم و مسلّم ہے۔ اور جو اس حقیقت سے منکر ہوا وہ کافر ٹھہرا، اور حلقۂ اسلام سے نکل کر وادیٔ کفر میں داخل ہو گیا۔

یہ وہ امور ہیں جو قرآن کریم اور سنتِ متواترہ سے ثبوت کی روشنی میں اجتہاد سے بھی مقدم ہیں کیونکہ اجتہاد ان کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اور جو اجتہاد ان کے خلاف ہو گا، وہ باطل قرار پائے گا، ان کا علم، علمِ قرآن کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے کہ اہل ایمان سے مخاطب ہو کر قرآن ہی انھیں نماز، زکوٰۃ اور حج کا حکم دیتا ہے، ان امور کے ذہن میں آتے ہی یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ یہ وہ حقائق و مسلمات ہیں جن پر امت کا اجماع ہو چکا ہے
نماز کی ہیئت اصلی وہی ہے جس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ صحابہ کرامؓ نے نماز پڑھی اور آج تک تمام مسلمان پڑھتے چلے آرہے ہیں۔
زکوٰۃ اور حج کا بھی یہی معاملہ ہے۔
یہ اجماع اسی طریق سے ثابت ہے، جس طریق سے قرآن کے سچا ہونے کی سند ثابت ہے۔ یہ تواتر میں قرآن ہی کے درجہ کا ہے۔ یہ اجماعِ اُمت اس حیثیت میں

بھی قرآن کے برابر کا ہے کہ جو شخص اس کا انکار کرے گا وہ اسلام کے ارکان اور اس کی اساس کا منکر قرار پائے گا اور دائرۂ کفر میں داخل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان احکام کا تعلق عملیات سے ہے۔ استنباط کے قواعد و ضوابط سے نہیں کہ نرمی کی کوئی گنجائش پیدا ہو سکے۔ اسی بنا پر یہ امور اجتہاد فی القرآن سے مقدم ہیں، کیوں کہ باعتبار مسلّمات اور حقایق کے ان کا وہی مقام ہے جو قرآن کا ہے جو شخص ان حقائق اور مسلّمات کو نہیں مانتا وہ ہرگز اس بات کا استحقاق نہیں رکھتا کہ قرآن سے اجتہاد کرے۔ ان امور کو نظر انداز کر کے قرآن سے اجتہاد کرنے والا نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے مفہوم کو کیوں کر سمجھ پائے گا جو کہ اسلام میں حقیقتِ عرفیہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جو شخص ان مسلّمات کو (جن سے انکار قطعی ناممکن ہے) نہیں سمجھ سکتا، وہ قطعاً اجتہاد کا حق نہیں رکھتا۔

ان مسلّماتِ دین کو اگر ہم اجتہاد کی بنا پر قرآن و سنت سے مقدم گردانتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کو فی نفسہٖ از روئے اجماع قرآن و سنت پر فوقیت حاصل ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ان کی افادیت و اہمیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور ایسے قوی طریقہ سے ثابت ہے کہ جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ آنحضرتؐ نے انھیں قرآن کریم کے احکام اور مضبوط و مستحکم دلائل کی بنا پر قبول کیا ہے۔

اس سے کسی کو اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ ہر اجماع کو نص پر تقدم حاصل ہے اگر وہ یہ کہے گا تو اس لیے کہ اس سے وہ اجماع مراد ہے جس سے کسی کو مجالِ انکار نہ ہوا اور یہ وہ مسلّماتِ دین ہیں جن سے کبھی کسی نے انکار

نہیں کیا، لیکن ہر اجماع کو یہ حیثیت حاصل نہیں۔ بلکہ امام شافعیؒ کا تو یہ کہنا ہے کہ اس کے سوا کسی مسئلہ پر اجماع ان کے علم و مطالعہ میں آیا ہی نہیں۔

مزید برآں اس اجماع کی اساس وہ تعلیم ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی۔ اور آپ سے تمام اہلِ ایمان بلکہ تمام اہل اسلام نے حاصل کی۔ پھر صحابہ کرامؓ سے اس تعلیم کو تمام مسلمانوں نے حاصل کیا۔ اس کا اصل اجتہاد و مرکز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں کہ جس مسئلہ پر بھی مسلمانوں کا اجماع ہو جائے وہ قرآن کریم اور سنتِ نبویہ پر مقدم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں جو اجماع زیرِ بحث ہے، اس کی اساس حقائقِ اسلامیہ اور ارکانِ دین کے اخذ و تلقی پر قائم ہے۔ ہر اجماع کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔

جو اجماع قرآن و سنت سے موخر ہے وہ اجماع استنباطی ہے، نہ کہ وہ اجماع جس کی بنیاد ارکانِ اسلام کے تعلم و تلقی پر ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں واضح کیا گیا ہے، یہی اجماع استنباطی ہے جس کے تحقق و ثبوت میں اختلاف پایا جاتا ہے

واقعہ یہ ہے کہ اس کے تصور پر عہدِ صحابہؓ میں ہی اتفاق پیدا ہو گیا تھا۔ جس کی واضح مثال دادی کی وراثت پر ان کا اجماع پیش کرتا ہے۔

صحابہؓ نے اس مسئلہ پر اجماع کیا اور اپنے اجماع کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت کو قرار دیا، جس میں آپؐ کا ارشاد ہے کہ:

السدس لھا

"دادی کے لیے چھٹا حصّہ ہے"۔

اس مسئلہ کی پوری وضاحت ہمیں اس لیے کرنا پڑی ہے کہ ہمارے متعلق کسی کو یہ غلط فہمی نہ پیدا ہو جائے کہ ہم مسلمانوں کے مجرد اجماع کے بارہ میں یہ خیال رکھتے ہیں کہ وہ قرآن و سنت کے احکام کو بدل دیتا ہے۔

اللہ ہمیں اس سے محفوظ رکھے کہ ہم اس کے دین اور قرآن پاک میں بغیر علم کے کسی غلطی کا شکار ہوں اور عقل و قول کی لغزش ہمیں صراط مستقیم سے دور لے جائے۔

حکم عقل

ہم زیدیہ کی یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ اُن کے علم اصول کے اعتبار سے شریعت میں عقل کو حاکم کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اس وقت عقل کو حاکم و سلطان کی حیثیت حاصل ہو گی جبکہ احکام نصوص کو سمجھنے کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا ہو۔ اس صورت میں ان کے نزدیک احکام شرعیہ کی معرفت کے لیے عقل کو اساس قرار دیا جائے گا۔

اس سلسلہ میں معتمد کے یہ الفاظ قابل غور ہیں :۔

ہر وہ چیز جو علم و ادراک کی گرفت میں آسکتی ہے، یا تو آپ اسے صرف عقل کے ذریعہ سے سمجھیں گے یا صرف شرع کے ذریعہ سے، یا عقل اور شرع دونوں ذرائع سے! جس چیز کو صرف عقل کی وساطت سے حیطۂ علم میں لانا مطلوب ہو گا، اس سے وہ تمام امور مراد ہیں، جن میں عقل ہی رہنما ہو سکتی ہے اور شریعت کا علم اس پر موقوف ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کا علم[1]

---

[1] المعتمد مخطوطہ بدار الکتب المصریہ مطبور ورقہ رقم ۲۱۴

عقل کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شریعت کے پہلو بہ پہلو چلے مثلاً:

- نصوص سے احکام کا استخراج
- نصوص نہ مل سکیں تو اجتہاد سے کام لینا۔
- جہاں نص نہ پائی جائے وہاں عقل کے فیصلہ کو قبول کرنا۔

اس بنا پر فقہ زیدی کی رو سے عقل کے دو کام ہیں۔

ا- رسالت محمدیہ کا اثبات اور اللہ کی معرفت

اس ضمن میں حنفیہ اور ماتریدیہ بھی زیدیہ کے ہم آہنگ ہیں، بلکہ ظاہریہ کے امام ابن حزم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ اللہ کی معرفت عقلاً ضروری ہے۔

اسی طرح معجزات کا جاننا بھی عقل کے فرائض میں سے ہے۔ان کے نزدیک یہ بات محض انسان کے انفرادی علم پر مبنی ہے۔

۲- شریعت سے استخراجِ احکام کے وقت یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ بطریق قیاس استنباط کے ساتھ ہو گا۔ اور یہ عقلی فعل ہے

لیکن قیاس میں تنہا عقل پر اعتماد نہیں کیا جاتا۔ بلکہ قیاس یہ ہے کہ جس مسئلہ میں نص موجود نہیں، اسے اس کے ساتھ ملحق کر لیا جائے گا جس میں نص پائی جاتی ہے اور یہ نص تفسیر ہی کی ایک قسم ہے۔اس میں عقل دخل انداز ہونے کی مجاز ہے لیکن خاص قیود اور شرائط کے ساتھ۔!

اس وقت بھی عقل کو معتمد علیہ گردانا جائے گا۔جب کوئی ایسی صورت باقی نہ رہی ہو جس کو اختیار کر کے کسی پیش آمدہ مسئلہ کا استخراج نصِ شرعی یا اس

پر اعتماد کر کے کیا جائے ۔

ہم نے بحرالزخار سے اصول کے اس حصہ کی عبارت بطور خاص نقل کی ہے جو اس مفاد کی حامل ہے کہ عقل کو اس وقت فیصلہ کرنے کا مقام حاصل ہوگا جب کسی ایسے شرعی طریقہ سے استخراج ممکن نہ رہا ہو جسے نص پر محمول کیا جا سکے ۔

شیعہ کے فرقۂ امامیہ نے اس مسئلہ کو ہدف موضوع ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت عقل سے ہونی چاہیئے یا عقل اور نقل دونوں سے ؟

اور کیا تنہا عقل کو یہ مستقل مقام حاصل ہے کہ حلال و حرام کے احکام کا ادراک کر سکے ؟

کتاب کے ابتدائی مباحث میں ہم نے اس سلسلہ میں اعتقادی آراء پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے :-

امامیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ عقل اپنے علم و نتائج کے اعتبار سے سمع کی محتاج اور اس کا جزو لاینفک ہے ۔ وہ بے خبر کو استدلال کی کیفیت سے آگاہ کرتی ہے ۔ اس کے نقطۂ نگاہ سے تکلیفات شرعیہ کے ابتدائی مرحلہ ہی میں دنیا میں اللہ کے رسول کی تشریف آوری ضروری ہے ۔ محدثین کا بھی یہی مسلک ہے اور وہ اس باب میں امامیہ کے ساتھ کامل اتفاق رکھتے ہیں ۔ البتہ معتزلہ ، خوارج اور زیدیہ اس کے خلاف ہیں ۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق تنہا عقل سمع اور توقیف سے بے نیاز ہو کر بھی حجت ہے لیکن بغداد کے معتزلہ

پہلے ہی قدم پہ اس ضمن میں رسالت کو تکلیفات شرعیہ کے لیے
ضروری قرار دیتے ہیں [1]

اس اقتباس کا مفاد یہ ہے کہ پیغمبر کی آمد اور اس کے پیغام سے قبل تکلیفات شرعیہ کو سمجھنے میں صرف عقل پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور اس سلسلہ میں اس کو مستقل وجود کی حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ رسالت کے بغیر شریعت کو ماننے اور اس پر عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس پیغام رسالت کو سماع کا شرف حاصل ہو جائے جو تمام معاملات سے آگاہ و باخبر کر دے۔

پیغام رسالت اس وقت سنا جاتا ہے جب اللہ اسے انسان کی طرف پہنچاتا ہے اور پھر اس بات سے خبردار کرتا ہے کہ عقل کے لیے شریعت پر سبقت لے جانا ممکن نہیں۔ عقل کے بڑے بڑے فیصلوں کے بارہ میں بھی یہ فرض نہیں کیا جا سکتا کہ انھیں شریعت پر تقدم حاصل ہے جیسا کہ اس اقتباس سے ظاہر ہے، یہ بات اشاعرہ اور محدثین کی آراء کے ساتھ مطابقت کھاتی ہے معتزلہ اور زیدیہ نے البتہ اس کی مخالفت کی ہے۔

یہ بات اصول زیدیہ سے منقول ہے کہ وہ عقل کو سلطان گردانتے اور فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک رسالت کا علم و ادراک عقل پر موقوف ہے۔ یہی نہیں ان کا نقطۂ فکر یہ بھی ہے کہ تکلیفات کے نزول کے بعد

---

[1] اوائل المقالات فی المذاہب المختارۃ ص ۴۴

معرفتِ احکام ہیں جو امور طرقِ شرعیہ کے علاوہ ہیں۔ عقل کو ان میں بھی سلطان ماناجائے گا۔

عقل کے باب میں ہمارے نزدیک جو چیز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ زیدیہ حلت اور حرمت کے فیصلہ کے لیے بھی عقل کا حکم تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشیاء کے حلال اور حرام ہونے کی معرفت شریعت کے کسی اور طریقہ سے نہ ہو پائے تو عقل اس کی معرفت کا اصل ذریعہ بنے گی۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو بنیادی اصول کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء قباحت ذاتی اور حسن ذاتی دونوں اوصاف کی متحمل ہوتی ہے۔ جب عقل کسی شئ کے حسن کا فیصلہ کردیتی ہے تو وہ اس کے استعمال کو واجب ٹھہرادیتی ہے اور جن چیزوں کی قباحت کا حکم صادر کردیتی ہے انھیں حرام قراردے دیتی ہے۔

یہ اس وقت ہوتا ہے، جب اللہ اسے انسان کی طرف پہنچاتا ہے۔ اور پھر یہ خبردار کرتا ہے کہ عقل کے لیے شریعت پر سبقت لے جانا ممکن نہیں۔ عقل کے بڑے سے بڑے فیصلوں کے بارہ میں بھی یہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ انھیں شریعت پر تقدم حاصل ہے جیساکہ اس اقتباس سے ظاہر ہے۔ یہ بات اشاعرہ اور محدثین کی آراء کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ نے اس کی مخالفت کی ہے۔

یہ بات اصول زیدیہ سے منقول ہے کہ وہ عقل کو سلطان گردانتے اور فیصلہ کن حیثیت دیتے ہیں، ان کے نزدیک رسالت کا علم و ادراک عقل پر موقوف ہے۔ یہی نہیں ان کا نقطۂ فکر یہ بھی ہے کہ تکلیفات کے نزول کے بعد معرفتِ احکام میں جو امور طرق شرعیہ کے علاوہ ہیں، عقل کو ان میں بھی سلطان ماناجائے گا۔

عقل کے باب میں ہمارے نزدیک جو چیز سب سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے کہ زیدیہ حلت اور حرمت کے فیصلہ کے لیے بھی عقل کو حکم تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشیاء کے حلال اور حرام کی معرفت شریعت کے کسی اور طریقہ سے نہ ہو پائے تو عقل اس کی معرفت کا ذریعہ بنے گی۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو بنیادی اصول کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ اشیاء قباحت ذاتی اور حُسن ذاتی دونوں اوصاف کی متحمل ہوتی ہیں۔ جب عقل کسی چیز کے حُسن کا فیصلہ کر دیتی ہے تو وہ اس کے استعمال کو واجب ٹھہرا دیتی ہے اور جن چیزوں کی قباحت کا حکم صادر کر دیتی ہے۔ انھیں حرام قرار دے دیتی ہے۔

یاد رہے، اس سلسلہ میں علماء اسلام کے چار نقطہ ہائے نظر ہیں۔

اوّل:۔ مطلق عقل ہی کسی شئے کے حُسن اور قبح کا فیصلہ کرتی ہے اور اس علم و آگاہی سے بے نیاز ہو کر کہ کسی چیز سے متعلق شارع علیہ السلام کا کیا ارشاد ہے، اچھی چیز کو حلال اور قبیح کو حرام ٹھہرا دیتی ہے۔ اس رائے سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ عقل کو مکلف مان لینا بالکل صحیح ہے اور عقل کے فیصلہ کی مخالفت کا نتیجہ اور عذاب و طاعت کا نتیجہ ثواب کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ انبیاء کی آمد سے پیشتر زمانۂ فترتِ وحی میں لوگ اس وقت مبتلائے عقوبت کیے جاتے تھے جبکہ وہ ان حرکات کے مرتکب ہوتے تھے جن کی حرمت پر عقل متفق ہو جاتی تھی۔

مثلاً کذب بیانی کرنے اور کسی کو ہدفِ ستم اور نشانہ ظلم بنانے کو عقل حرام قرار دیتی تھی۔ اگر کوئی اس فعلِ شنیع کا ارتکاب کرتا تو اسے لائق سزا سمجھا جاتا۔ اسی طرح

جو لوگ داعیاتِ عقل کے سامنے جھک جاتے ہیں اوران امور کو تسلیم کر لیتے ہیں جن کو عقل ضروری ٹھہراتی ہے تو انھیں مستحق اجر و ثواب سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً سچ بولنا اور لوگوں کے ساتھ عدل وانصاف کا برتاؤ کرنا عقل کے عین مطابق ہے جو شخص ان امور پر عمل کرتا تھا، وہ اجر و ثواب کا استحقاق رکھتا تھا۔

ان اوصاف کے حامل لوگ شرع محمدی سے قبل بھی تکلیفات شرعیہ کا اقرار کرتے تھے اور اس کے بعد بھی ان کا طریق عمل یہی ہے۔ یہ قول معتزلہ اور زیدیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ معتزلہ کی طرف تو اس کی نسبت صحیح ہے لیکن زیدیہ بالخصوص امام زید کی طرف اس کی نسبت محل نظر ہے کیونکہ زیدیہ کی کتابوں سے یہ ثابت ہے کہ وہ شریعت سے قبل ان کے عقلی فیصلوں کو قبول کرتی ہیں جو شرع محمدی کے مطابق ہوں۔ اس معاملہ میں ہم نے قارئین کرام کے سامنے وضاحت بھی کر دی ہے لیکن شرع محمدی جن کی موافقت و مطابقت نہیں کرتی۔ ان کے بارہ میں پہلے تو وہ شریعت پر اعتماد کرتے ہیں۔ اس کے بعد عقل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

دوم:۔ عقل حلال اور حرام کا فیصلہ تو کرتی ہے لیکن شرائع اسلام کے نزول کے بعد اس کی تصدیق بہر حال شریعت کے فیصلہ کے بعد ہی کی جائے گی۔ جب انسان پورے تفویض و تلاش کے باوجود ایک مسئلہ طرق شریعت کے کسی بھی قابل استدلال طریقہ کو پانے میں کامیاب نہ ہو سکے تو اس وقت عقل کی طرف عنانِ توجہ مبذول کی جائے گی۔

یہی امامیہ کی رائے ہے۔ جیسا کہ مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہے جو کہ ہم نے اوائل کتاب سے نقل کیا ہے۔

یہی رائے بغداد کے معتزلہ کی رائے سے موافقت کرتی ہے اور جہاں تک ہمارا خیال

ہے اور ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو زیدیہ اسی رائے کے حامل ہیں۔

اس رائے کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ عقل جب کسی چیز کو حرام یا حلال ٹھہراتی ہے تو تحریم و تحلیل کے علاوہ اجر و سزا کا تقرر کرتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حلال ٹھہرائی گئی ہے۔ وہ محل اجر و ثواب میں ہے اور جو حرام ٹھہرائی گئی ہے وہ محل سزا و عقوبت ہیں!

سوم :- یہ ماتریدیہ اور فقہاء حنفیہ کی رائے ہے کہ عقل ہی حسن و قبح کے درمیان خطِ امتیاز کھینچتی ہے۔ عملِ قبیح کے ارتکاب سے اس لیے روکا گیا ہے کہ عقل کا فیصلہ یہی ہے اور امورِ حسنہ پر عمل پیرا ہونے کا حکم اس بنا پر جاری کیا گیا ہے کہ عقل یہی چاہتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس پر عقاب اور ثواب کے نتائج شارع علیہ السلام کے حکم ہی سے مرتب ہوتے ہیں۔ تنہا آپ ہی کی وہ ذاتِ اقدس ہے جو کسی عمل کے بارہ میں ثواب اور عذاب کا فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

چہارم :- اشاعرہ اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ذاتی طور پر نہ کسی چیز میں حسن پایا جاتا ہے اور نہ قباحت۔ تحسین و تقبیح کا تعلق محض آنحضرتؐ کے اوامر و نواہی سے ہے جس کا حکم جاری فرما دیں وہ حسن ہے اور جس سے روک دیں وہ قبیح ہے، تنہا عقل نہ اشیاء کے حسن کا ادراک کر سکتی ہے اور نہ قباحت کا، اس کا اصل مرکز آنحضرتؐ کے اوامر اور نواہی ہیں۔

حکم عقل کے بارہ میں یہ ہے وہ فکر و رائے جس کی فقہ اسلامی حامل ہے۔ اس

میں بعض نے افراط سے کام لیا ہے، ان کا زاویۂ نظر یہ ہے کہ اگرچہ شریعت میں کوئی واضح ہدایت موجود نہ ہو، تاہم تحلیل وتحریم کا حق عقل کو حاصل ہے۔ ان میں بعض لوگوں نے اس باب میں انتہائی غلو کا ثبوت بہم پہنچایا ہے اور ان لوگوں پر شدید تنقید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عقل محض اشیاء کے حسن قبح کی بنا پر کوئی حکم صادر کرنے کی مجاز نہیں ہے، بلکہ مطلق حسن و قبح کی معرفت کا انحصار بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر و نواہی پر ہے۔

ہم اس قسم کے غالی لوگوں کے فکر و خیال سے کوئی تعرض نہیں کرنا چاہتے جنھوں نے تنہا عقل کو تکلیفاتِ شرعیہ کا درجہ دے دیا ہے۔ یاد رہے، اس مسئلہ میں ان کا مذہب درجہ شاذ کو پہنچ گیا ہے کیونکہ اس کی نوعیت شرائع آسمانی کو معطل کر دینے کے مترادف ہے اور اس میں اللہ کے اس فرمان کی صراحتاً مخالفت پائی جاتی ہے۔

وَاِنۡ مِّنۡ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیۡهَا نَذِیۡرٌ

"کوئی ایسی امت نہیں جس میں کوئی ڈرانے والا نہ گذرا ہو"۔

یہ مذہب اس فقۂ اسلامی سے میل نہیں کھاتا جو شب روز ہمارے علم و مطالعہ میں آتی ہے۔ ہمارے علم و مطالعہ سے جو فقہ میل کھاتی ہے وہ یہ ہے کہ عقل کا مقام نزول شرائع اور ہدایت سماوی کے بعد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے اس مقالہ کو آخری تین رجحانات میں محدود رکھیں گے۔ پہلے رجحان و مذہب کو قطعی طور سے نظر انداز کر دیں گے۔

یہ بات قارئین کرام کے ملاحظہ میں آ چکی کہ حکمِ عقل سے متعلق جو چیز مختلف فیہ ہے، وہ یہ ہے کہ

• - اشیاء میں حسن ذاتی اور قبح ذاتی پایا جاتا ہے۔

• - ان میں حسن ذاتی اور قبح ذاتی نہیں پایا جاتا۔

• - ان میں حسن یا قبح صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی بنا پر پائے جاتے ہیں۔

اس حقیقت کو اس مثال کی روشنی میں سمجھیے کہ خنزیر کا گوشت اپنے اندر قباحت لیے ہوئے ہے محض اس لیے کہ شارع علیہ السلام نے اس کو حرام ٹھہرا دیا ہے، اس لیے نہیں کہ اس کی ذات میں کوئی قباحت پائی جاتی ہے۔ یہی صورت مردار، خون شراب اور دیگر محرمات کی ہے۔

معتزلہ، زیدیہ، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ بعض اشیاء حسنِ ذاتی کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قبح ذاتی کی۔

اس کے برعکس اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ محض اشیاء، نہ حسنِ ذاتی کی مالک ہوتی ہیں نہ قبح ذاتی کی!

اس ساری بات کی تفصیل پہلی رائے کے حامل گروہ (یعنی معتزلہ، زیدیہ، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ) کے نزدیک یہ ہے کہ اشیا تین قسم کی ہوتی ہیں۔

اوّل:- جو اپنی ذات سے حسن و خوبی کی مالک ہوتی ہیں، لازماً شارع علیہ السلام ان پہ عمل کی بنیاد استوار کرنے کا حکم دیتے ہیں۔

ثانی:- اپنی ذات سے قبیح ہوتی ہیں۔ لازماً شارع علیہ السلام ان سے دامن کشاں رہنے کا حکم دیتے ہیں۔

ثالث:- جو حسن و قبح یا نفع و ضرر کے درمیان متردد سی ہوتی ہیں۔ ان کا حسن اور

قبح شارع علیہ السلام کے حکم و فیصلہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اگر آنحضرتؐ اس پر عمل کرنے کا حکم صادر کر دیں تو وہ فعلِ حسنہ ہے اور اگر اس سے روک دیں تو وہ قبیح ہے۔ اصل اختلاف پہلی دو قسموں (یعنی قسم اول اور قسم ثانی کے درمیان ہے۔ تیسری قسم میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

پہلے گروہ نے جو زیدیہ، امامیہ، ماتریدیہ اور حنفیہ پر مشتمل ہے، اپنے مسلک و رجحان کی تائید میں یہ دلیل دی ہے کہ اشیاء میں یا حسن ہوتا ہے یا قبح، یا بعض اشیاء میں یہ بات پائی جاتی ہے اور اس کے متعدد دلائل ہیں۔

اول۔ شارع علیہ السلام جس چیز کا حکم دیتے ہیں یا جس سے روکتے ہیں، اسے عقل قبول کرتی ہے۔ اس میں حسن یا قبح کی کچھ مقدار پائی جاتی ہے اور آنحضرتؐ کی اطاعت امر و نہی کے بارہ میں ضروری ہے۔ یہ صورت حال اس بات کی دلیل ہے کہ عقل اشیاء کے حسن اور قبح کا علم و ادراک رکھتی ہے۔ چنانچہ ایک بدوی سے پوچھا گیا۔

لماذا اٰمنت بمحمد؟ فقال: ما رایتہ یقول فی امر افعل و العقل یقول لا تفعل، وما رایت محمدا فی امر لا تفعل والعقل یقول افعل۔

"تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کیوں ایمان لاتے ہو؟ اس نے کہا، میں نے یہ نہیں دیکھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز پر عمل کرنے کا حکم دیا ہو اور عقل نے اس کی مخالفت کی ہو۔ اور نہ میں نے یہ دیکھا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بات کو نہ کرنے کا حکم دیا ہو اور عقل نے اس کے خلاف اس پر عمل کرنے کا حکم دیا ہو۔

یہ چیز اس امر پہ دلالت کناں ہے کہ قبول اوامر کے اسباب میں سے ان کا عقل کے موافق ہونا ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ چیز اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عقل ہی تحسین و تقبیح کرتی ہے۔

دوم:۔ اگر اشیاء کی تحسین و تقبیح کا دارومدار صرف احکام شریعت پر ہوتا تو عقل کی رو سے اس بات کی وجہ جواز موجود تھی کہ اللہ معجزات کا اجراء غیر رسول یا کسی کاذب شخص کے ہاتھ پر کر دیتا، پھر اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ تحدی اور قطعیت میں معجزہ اپنا زور کھو دیتا، اور اس اساس کی بنا پر پیغمبر کی تکذیب کے امکانات پیدا ہو جاتے۔

سوم: یہاں کچھ اعمال ہیں اور کچھ اقوال ہیں۔ ایک خردمند کے لیے ضروری ہے کہ انھیں سرانجام دے، جو شخص بہتر کام کرے گا، اس کی تعریف کی جائے گی، مثلاً سچ بولنا اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا بہترین کام ہیں۔ شریعتِ اسلامی کسی مرحلہ میں بھی کبھی ان کی مخالفت نہیں کرے گی۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ امور (یعنی صدق و عدل) ذاتی طور پر حسن ہیں۔

پھر یہاں کچھ ایسے امور بھی ہیں جن کا ارتکاب کسی ہوشمند کے لیے جائز نہیں جیسے جھوٹ بولنا اور ظلم و ستم ڈھانا عقول انسانی اس کے مرتکب کی مذمت پر ایک دوسری کی معاون ہیں اور تمام شرائع اس پر متفق ہیں کہ اس فعل کے ارتکاب کے نتیجہ میں سزا و عقوبت کے دور سے گذرنا پڑے گا، یہی وہ چیز ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تمام چیزیں اپنی ذات میں قبیح ہیں۔ اور خود عقل ان کی قباحت کا علم رکھتی ہے۔

چہارم :- جو چیزیں اپنی ذات میں حسن و قباحت کے اوصاف کی حامل ہیں، ان کا علم وادراک نہایت ضروری ہے اور یہ فطرت انسانی اور لوگوں کے مزاجِ تکوینی کے ساتھ پوری طرح وابستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو بہترین اور نہایت مناسب و درست جسم و عقل کا حامل بنایا ہے، اسی لیے تمام انسانی عقول امور حسنہ اور امور قبیحہ کی پرکھ و پہچان میں پوری طرح مطابقت رکھتی ہیں۔ اس ضمن میں متدین اور غیر متدین میں کوئی فرق و امتیاز نہیں ہے، تمام لوگ ان خطوط کا علم وادراک رکھتے ہیں جو اچھائی اور برائی کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

کون ایسا شخص ہے جو کسی کو دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے کھاتا ہوا دیکھے اور پھر اس کی تحسین کرے ؛ یا کون ایسا انسان ہے جو چوری کرے اور اس کے اس فعل کی تعریف کی جائے ؛ یا کسی پر ظلم کرے اور اس کے ظلم کو سراہا جائے ؛ اگر عقل حسن و قبح کے ادراک سے قاصر و عاجز ہوتی تو معطل ہو کر رہ جاتی اور اس کا کوئی مصرف باقی نہ رہتا۔ حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی شئ فضول اور بے فائدہ نہیں پیدا کی۔

تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا ۝

"اللہ اس سے بہت ہی بلند اور بڑا ہے"

یہ ہیں ان لوگوں کے دلائل جن کا یہ موقف ہے کہ اشیاء میں حسن ذاتی اور قبح ذاتی پایا جاتا ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے (یعنی اشاعرہ نے جن کا موقف یہ ہے کہ اشیاء میں حسن ذاتی یا قبح ذاتی نہیں پایا جاتا) بحث و گفتگو کی بنیاد

تین امور پر رکھی ہے۔

۱۔ خواہشاتِ گوناگوں انسان کے اقلیم نفس پر حکمرانی کرتی ہیں۔ اور پھر عقل و خرد کو اس انداز سے غلط راہوں پر لگا دیتی ہیں کہ ایک چیز کو بہتر شکل و صورت دے کر اس کے سامنے لا کھڑی کرتی ہیں، حالاں کہ در حقیقت وہ بہتر نہیں ہوتی۔ فلسفیوں کی عقلیں بالعموم ٹھوکر کھا جاتی ہیں۔ بُرائی سے دامن کشاں رہنے والے کے لیے ضروری ہے کہ شارع علیہ السلام کے اوامر و نواہی کو پیشِ نگاہ رکھے، کیوں کہ شارع علیہ السلام کی ذاتِ گرامی ہی وہ واحد ذریعہ ہے جو کسی ایک شئی کی تحسین کرتی ہے یا اس کی قباحت کا فیصلہ صادر فرماتی ہے:

۲۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا ۝

"ہم اس وقت تک (کسی کو) عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں"۔

اگر تنہا عقل پر کسی شئی کی تحسین اور تقبیح کا انحصار ہو تو مکلف یہی قرار پائے گی، اور اس صورت میں شریعت کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ اور اگر اس بات کو مان لیا جائے تو یاد رکھیے اس کا اطلاق ہم سے پہلے لوگوں پر نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر شئے کے حسن و قبح کا فیصلہ کرنے کی مجاز محض عقل ہے۔

۳۔ عقل کی تحسین و تقبیح کو حرفِ آخر قرار دینا شرائع آسمانی کو معطل کرنے کے مترادف ہے۔ کیوں کہ پھر اس کی طرف رجوع کرنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ شرائع و احکام عوام و خواص ہر گروہ کے لیے نازل ہوئے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:۔

وَاِنۡ مِّنۡ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيۡهَا نَذِيۡرٌ

"کوئی ایسی امت نہیں جس میں کوئی ڈرانے والا نہ گزرا ہو۔

زیدیہ اور امامیہ نے جیسا کہ مندرجہ ذیل سطور وضاحت کناں ہیں امام زید کی متابعت میں حکم کی بنا خود اشیا کے حسن ذاتی اور قبیح ذاتی کو ٹھہرایا ہے:

اول۔ جب کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ ایسا کوئی شرعی قرینہ و طریقہ پایا جاتا ہو جس سے حلال اور حرام کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنا ممکن ہو جائے تو جیسا کہ زیدیہ کی صراحت پہلے گزر چکی ہے اس وقت لوگ عقل کے فیصلہ کو ماننے پر مامور اور امر و نہی میں حکمِ عقل کے تقاضوں کے مکلف ہوں گے۔

یہ ممکن نہیں کہ اللہ کسی امر قبیح کے ارتکاب اور امرِ حسن سے اجتناب کا حکم دے۔ کیوں کہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے مقتضائے کمال کو یہی چیز زیب دیتی ہے اور اس کی شانِ اعلیٰ و ارفع کا تقاضا یہی ہے۔ یہ کمالِ شان اسے قوتِ ملزمہ سے حاصل نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ اللہ کے افعال و اقوال حکمت و دانائی پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کے کسی فعل کا عبث و بے فائدہ ہونا ممکن نہیں۔ اللہ کی شان اس سے انتہائی بلند ہے۔

ماتریدیہ اور حنفیہ نے حکم کی بنا اس امر کو ٹھہرایا ہے کہ بعض اشیاء حسن ذاتی کی حامل ہوتی ہیں اور بعض قبیح ذاتی کی۔ قبیح ذاتی کا معاملہ اس بناء پر ختم ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبیح بات کے ارتکاب کا حکم ہی نہیں دیتا اور

نہ وہ حسن پر عمل پیرا ہونے سے روکتا ہے۔

حنفیہ معاملہ کی اس قدر میں زیدیہ اور امامیہ کے ساتھ متفق ہیں لیکن امر اوّل میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ اور ثواب وعقاب کا سلسلہ مجرد حکم عقل سے متعلق نہیں ہے بلکہ ان امور کا انحصار نصوص پر ہے اور فہم شریعت کے تمام گوشوں کا یہی فیصلہ ہے۔ محض عقل تکلیفات شرعیہ کے ان سلسلوں پر قطعاً فوقیت نہیں رکھتی جن پر ثواب وعقاب کے نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

اس معاملہ کا تعلق صرف شریعت پر ہے کیونکہ اللہ کا فرمان صراحت کناں ہے کہ

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا

"ہم اس وقت تک کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں۔"

امام شوکانی نے اپنی تصنیف ارشاد الفحول میں اس رائے کو صاف کردیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

اس مسئلہ میں بحث و کلام کا دائرہ خاصا طویل ہے۔ عمل وفعل کے حسن یا قبح کے بارہ میں عقل کے علم وادراک سے انکار ایک غلط اور حیران کن بات ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی واقع ہے کہ عقل کسی فعل کو حسن یا قبیح قرار دے دے تو اس کا تعلق ثواب یا عقاب سے قطعاً نہ ہوگا۔ عقل کے علم و آگاہی کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فعلِ حسن کے فاعل کی مدح کی جائے گی اور فعل قبیح کے فاعل کو لائق مذمت ٹھہرایا جائے گا۔ اور اس چیز کے اور اس کے ثواب وعقاب سے متعلق ہونے کے درمیان کوئی

تلازم نہیں ہے۔"

اس سلسلہ میں قرآن مجید کی ان آیات سے استدلال کیا گیا ہے۔

۱۔ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا

"ہم اس وقت تک کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک کہ رسول نہ بھیجیں"۔

۲۔ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزٰى۔

اور اگر ہم ان کو عذاب دے کر ہلاک کر دیتے تو وہ کہتے، اے رب! تو نے ہم کو یہ رسول کیوں نہیں بھیجا کہ ہم تیری آیات کی تابعداری ذلیل و خوار ہونے سے قبل کر لیتے۔

۳۔ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

تاکہ رسولوں (کی آمد) کے بعد اللہ پر لوگوں کی کوئی حجت باقی نہ رہے[1]

یہ ان لوگوں کے دلائل و اقوال ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں حُسن ذاتی اور قبح ذاتی پایا جاتا ہے۔ اور عقل ان میں سے اکثر کا احاطہ کر لیتی ہے اور نتائج اسی پر مرتب ہوتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیدیہ اس معاملہ میں معتزلہ اور حنفیہ کے بین بین ہیں اور حنفیہ کا مسلک زیدیہ اور اشاعرہ کے بین بین ہے۔ اس ضمن میں اشاعرہ کے ساتھ شافعیہ بھی ہیں اور مؤخر الذکر گروہ کے نزدیک اشیاء میں حُسن ذاتی اور قبح ذاتی نہیں پایا جاتا۔ بلکہ تمام امور اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے

---

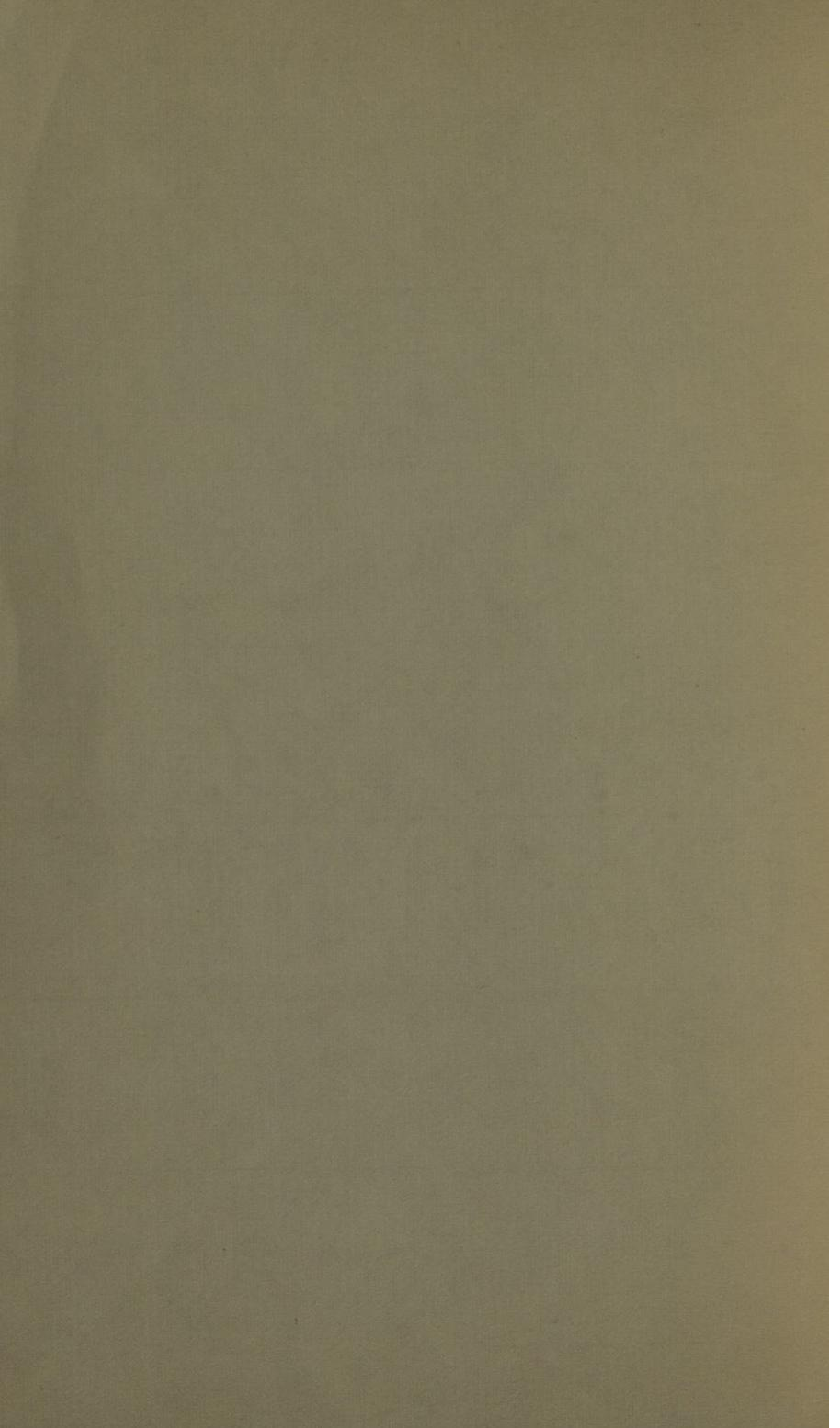
[1] ارشاد الفحول ص ۸

حُسن اور قبح کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔ اسی کے وہ اوامر ہیں جن کی تحسین کی جاتی ہے اور وہ نواہی بھی اسی کے پیدا کردہ ہیں جن کو قبیح ٹھہرایا جاتا ہے۔

یہاں کسی چیز کے ساتھ جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، یا ان سے منع کیا ہے، کسی وصف خاص کا تلازم نہیں ہے۔ اور نہ ایسے ضروری امور ہیں جن کے بارہ میں اللہ نے یہ کہا ہو کہ انہیں سرانجام دینا چاہیے یا یہ کہ ان سے رک جانا چاہیئے وہ ہر شئی پر قادر ہے اور وہ سبحانہٗ و تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

یہی وہ رائے ہے جس کو جمہور فقہاء نے اختیار کیا ہے اور زیادہ تر اس سے شوافع نے تمسک کیا ہے۔ اسی بنا پر انھوں نے بغیر طریق قیاس کے استنباط کی نفی کی ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ بغیر قیاس کے استنباط تلذذ و شہوت کے مترادف ہے۔ اس لیے کہ نہ وہ تحسین عقلی سے متعارف ہے اور نہ تقبیح عقلی سے!

ہم اس پوری بحث سے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ امام زید رضی اللہ عنہ تحسین عقلی اور تقبیح عقلی دونوں کو درجۂ قبولیت عطا کرتے تھے۔ اور وہ ان امور میں عقل کو حلت و حرمت کے بارہ میں حاکم تسلیم کرتے تھے جن میں کوئی ایسا شرعی طریقہ نہیں پاتے تھے، جس سے کہ حکم شرعی مستنبط کیا جا سکے۔ اور وہ اس اصول سے کامل اتفاق رکھتے تھے جس میں اس امر کی تقریبہ و توثیق کی گئی ہے کہ عقل انسان کو شارع علیہ السلام کے خطاب کے بعد ہی مکلف گردانتی ہے ❊

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

مطبوعات اردو اکادمی - بہاول پور

☆

کتاب	مصنف / مترجم	قیمت
امام زید رض	مترجم : رئیس احمد جعفری	10.00
مخطوطات اُچ گیلانی	مرتبہ : ڈاکٹر غلام سرور	3.00
کلید اقبال	مرتبہ : ملک نذیر احمد	5.50
گلگت اور شنا زبان	ڈاکٹر شجاع ناموس	21.00
بلوچی ادب	سلیم خان گمی	2.50
مضامین تاثیر	ڈاکٹر محمد دین تاثیر	3.50
فاؤسٹ	مترجم : فضل حمید	4.00
مثنوی سیف الملوک	مترجم : بشیر احمد ظامی	5.00
,,	(اعلیٰ کاغذ)	7.00
لغات طب	حکیم غلام نبی	20.00
رہنمائے نفسیات	پروفیسر شیخ عبدالطیف	4.00
خواجہ غلام فرید	مسعود حسن شہاب	6.00
خطۂ پاک اُچ	مسعود حسن شہاب	15.00
الزبیر (سہ ماہی)	مدیر : شہاب دہلوی	

☆

سرورق مطبوعہ: مکتبہ جدید پریس ، لاہور